J. Comblin

HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN

HERDER

Se estudian en esta obra las nuevas tendencias teológicas que aparecen a partir de 1930 y que permiten formarnos una idea de las orientaciones futuras.

El nuevo sesgo que ha tomado la teología en las últimas décadas no es debido, afirma el autor, a la influencia de las filosofías contemporáneas, por más que se encuentren sorprendentes puntos de contacto entre ambas ciencias. Éstas se explican sencillamente por el influjo que ejerce el mismo medio cultural sobre teólogos y filósofos.

En el primer capítulo, que lleva por título «El sentido de la investigación teológica», analiza COMBLIN los intentos que se han llevado a cabo para transmitir el mensaje cristiano a los hombres o, lo que es lo mismo, para dar el sentido cristiano de la realidad humana, pues ésta es la finalidad de la teología actual. Los ensayos propuestos hasta el presente no han tenido completo éxito, pero quedan como jalones, como testigos de una búsqueda y de una preocupación. No han sido, en modo alguno, testigos inútiles, puesto que han aportado elementos constructivos. La separación entre los elementos positivos y los negativos la hace el autor en el segundo capítulo, pero ya antes de entrar en él deja bien sentado que las críticas que han surgido contra la escolástica han sido va-

HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN

JOSEPH COMBLIN

HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN

Treinta años de investigaciones

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1964

NIHIL OBSTAT: el censor, FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. I.

IMPRÍMASE: Barcelona, 31 de enero de 1964
† GREGORIO, Arzobispo Obispo de Barcelona

Por mandato de Su Excia. Rvma.
ALEJANDRO PECH, pbro., Canciller Secretario

Núm. de Rgto. 4715 - 64

 Depósito legal: B. 10 476 - 1964 PRINTED IN SPAIN

Agustín Núñez, impresor - París, 208 - Barcelona

ÍNDICE

Págs.

I. El sentido de la investigación teológica

1. Nuestra intención no es hacer de nuevo aquí el balance de los estudios teológicos del siglo XX, que nos han dado hace algunos años dos profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina, los señores canónigos R. Aubert y G. Thils [1]. Nuestro tema es más restringido. Nos detendremos en las publicaciones teológicas aparecidas en el curso de los treinta últimos años. Y en seguida, no haremos un balance del conjunto de la producción teológica, sino que

---

1. R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du XX.e siècle*, Casterman, Tournai-París 1954; G. Thils, *Orientations de la Théologie*, Lovaina 1958. Véase también *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*, 2 vols., publicado por la Facultad de Teología de Milán, C. Marzorati, 1957, que trata en una forma mucho más amplia las principales tendencias de teología dogmática, desde fines del siglo pasado. La obra se compone de una serie de monografías, cuya traducción castellana está en curso de publicación en la «Pequeña Biblioteca Herder» (Barcelona). Hasta el presente se han publicado las siguientes: P. Parente, *La psicología de Cristo*, ²1964; J. F. Bonnefoy, *El primado de Cristo*, 1961; J. Vodopivec, *La Iglesia y las iglesias*, 1961; J. Oggioni, *El misterio de la redención*, 1961; L. Allevi, *Misterios paganos y sacramentos cristianos*, 1961; R. Spiazzi, *El laicado en la Iglesia*, ²1964; E. Galbiati, *Teología de la inspiración*, 1961; A. Gaboardi, *El método apologético*, 1961; B. Schultze, *Teología latina y teología oriental*, 1961; C. Oggioni, *Cuestiones mariológicas*, 1961; G. Colombo, *El proble-*

trataremos de reconocer las nuevas tendencias que aparecen a partir de 1930, más o menos, y que nos permiten formarnos una idea de las orientaciones futuras.

La década de los años treinta nos parece, en efecto, que marca un giro significativo. Es alrededor de esta década cuando se manifiestan las preocupaciones que obsesionarán más y más la teología en los años siguientes.

Haciendo el balance de la primera mitad del siglo XX, se ha podido ubicar la mayor parte de las obras teológicas bajo el signo de una triple «repristinación» [2], bíblica, patrística, y litúrgica. Esta triple repristinación ha recibido su impulso en los últimos años del siglo pasado. Dicho impulso ha sido dado entre los años 1880-1900. Agreguemos que la renovación tomista data de la misma época, y no creemos equivocarnos mucho atribuyendo al impulso de los años 1880-1900 la magnífica floración teológica de la primera mitad del siglo XX.

Pues bien, nos parece que en el curso del

---

ma de lo sobrenatural, 1961; G. GRANERIS, *Teología católica y ciencia de las religiones,* 1961; A. MAYER, *Historia y teología de la penitencia,* 1961; A. PERBAL, *La teología misional,* 1961; C. COLOMBO, *La metodología y la sistematización teológicas,* 1961; T. CAMELOT, *El bautismo y la confirmación en la teología contemporánea,* 1961; E. MURA, *La doctrina del cuerpo místico,* 1961; CH. BOYER, *Desarrollo del dogma,* 1961; M. FLICK, *El pecado original,* 1961; C. FABRO, *El problema de Dios,* 1963; D. VAN DEN EYNDE, *Tradición y magisterio,* 1963; O. KARRER, *Sucesión apostólica y primado,* 1963; M. SCHMAUS, *El problema escatológico,* 1964; P. GALTIER, *La gracia,* 1964; J. B. GUZZETTI, *Necesidad y pérdida de la fe,* 1964; R. AUBERT, *El acto de fe,* 1964.

2. El término *ressourcement* está tomado de G. THILS, o. c., p. 9. Su versión castellana «repristinación», está tomada de G. THILS, *Orientaciones actuales de la Teología,* Editorial Troquel, S. A., Buenos Aires 1959, p. 9.

año 1930, comienza a manifestarse otro impulso. Quisiéramos reconocer su sentido, de manera de poder no sólo prever las orientaciones futuras, sino aun poder contribuir a ellas más eficazmente.

Para evitar dejarnos tomar por algunos fenómenos secundarios, es necesario que tengamos ante nuestra vista el más vasto panorama posible de las tendencias e inquietudes actuales de la teología. No tenemos la pretensión de conseguir esto completamente. Pero, al menos, creemos haber considerado algunas de las orientaciones fundamentales de estos treinta últimos años.

Quisiéramos mostrar que a través de estas orientaciones hay algo que se busca en el campo del pensamiento cristiano, algo de lo cual, las recientes controversias, a menudo espectaculares, no son más que síntomas, algo de lo cual las mismas orientaciones presentes, permiten ya dar un bosquejo, algo, que es el punto de convergencia de las tendencias más diversas, nacidas en los medios más diversos y, aparentemente al menos, muy alejados unos de otros.

Si hay convergencia de esfuerzos, esto no puede ser un hecho puramente fortuito. Es el signo del trabajo que se elabora sin saber aún precisamente dónde desembocará.

Nos ha parecido que lo que se está formando podría llamarse una teología de la acción [3]. De ahí

3. El término nos lo ha sugerido el padre A. Hayen, y lo adoptamos.

Cf. A. Hayen, *La théologie aux XII.ᵉ, XIII.ᵉ et XX.ᵉ siècles*, en «Nouv. Rev. Theol.», t. 80, 1958, p. 230. «Henos aquí, parece, en efec-

el título de esta exposición. Lo que hay que entender aquí por acción, nos lo mostrará el examen de las orientaciones presentes de la teología. Desde el primer momento, sin embargo, el término acción parece invocar el patrocinio de M. Blondel, y este patrocinio es significativo. No carece de sentido el que la sombra de Blondel esté presente y se cierna sobre muchos trabajos y orientaciones de la hora actual. Si no siempre las inspira, sin embargo, al menos, la obra e inspiración de Blondel puede simbolizar su sentido profundo.

2. Desde el comienzo nos es necesario reconocer que la fuente de las inquietudes y de las investigaciones de los teólogos de estos treinta últimos años no se encuentra en las filosofías contemporáneas. Sin duda, hay puntos de contacto y de encuentro muchas veces sorprendentes. Teólogos y filósofos son influidos en el mismo medio cultural, y precisamente en el mismo medio de la antigua cristiandad occidental, en que los problemas filosóficos siempre nacen de las variaciones de la conciencia cristiana. No hay pues un muro impermeable entre la inquietud filosófica y la inquietud teológica.

Sin embargo, no se puede decir que los problemas teológicos actuales sean un reflejo de la filosofía ambiente, ni que hayan surgido como res-

---

to, en el momento en que la toma de conciencia de la realidad de la historia y de la dimensión histórica de lo real hace posible y necesario un nuevo desarrollo de la ciencia teológica: junto a la asunción de la metafísica del ser, la asunción de la dialéctica del actuar», l. c., p. 130.

puesta a la presión ejercida por las ideas filosóficas reinantes, como sucedió en tiempos del modernismo, o aun en el período de triunfo de la teología hegeliana. No se puede decir que el tema principal de los teólogos actuales sea la controversia con los temas filosóficos dominantes. Cuando los teólogos se valen de las filosofías contemporáneas, lo hacen en vista de otra cosa, en vista de sus objetivos propios. Recurren a temas filosóficos. Tratan la filosofía como *ancilla,* como en la edad media, y no se convierten en sus servidores, lo cual sólo sucedería aceptando su problemática.

El principio de la investigación teológica actual es un «despertar evangélico», es decir, es al mismo tiempo, una renovación de la vida cristiana, y un descubrimiento de nuevas exigencias y nuevas formas de vida cristiana. El padre Chenu ha mostrado cómo los renacimientos de la teología medieval estaban ligados con estos «despertares evangélicos», y cómo, en particular, a cada teología correspondía una exigencia y una concepción diferente de la «vida apostólica» [4]. Se puede extender esta concepción más allá de las fronteras de la edad media. En cada época de la vida cristiana se forma la teología que conviene a su concepción de la vida apostólica [5]. En lo que respecta a nuestra época al me-

4. Cf. M. D. Chenu, *La théologie au XII.e siècle,* París 1957, pp. 12 s., y especialmente el capítulo x, *Moines, clercs et laïcs. Au carrefour de la vie évangélique,* pp. 225-251.

5. «Al comienzo de su ensayo sobre *La misión de san Benito,* Newman muestra que la enseñanza cristiana ha pasado por tres períodos : antigüedad, edad media y tiempos modernos. A cada una,

nos, parece ser éste el principio de sus inquietudes teológicas, y esto no de manera espontánea o más o menos inconsciente, como en la edad media, sino consciente y deliberadamente. Los teólogos que marchan a la vanguardia en las nuevas orientaciones, son también los que viven más cerca de las preocupaciones apostólicas de la Iglesia contemporánea.

Pues bien, ¿cuál es el nuevo ideal de «vida apostólica» descubierto por nuestro tiempo? ¿Cuál es «el apóstol» contemporáneo?

El apóstol actual ya no es el monje, cluniacense o cisterciense; ya no se representa la vida apostólica como la de los monjes que viven en comunidad entregados continuamente a la oración en el templo de Dios. No es tampoco el monje predicador y mendicante que acompaña su predicación evangélica con el testimonio viviente de su desasimiento y mortificación. No es el «misionero» intrépido, luchador infatigable contra la idolatría o la herejía, el controversista invencible, el defensor vigilante del rebaño de Cristo. Los apóstoles hoy son todos los cristianos conscientes, los cristianos que tradu-

---

dice, responde una gran orden religiosa y la misma personalidad de su fundador.

San Benito, especialmente dotado del carácter poético; santo Domingo, del carácter científico; san Ignacio, del carácter práctico.

Sin duda hay en esto una gran parte de verdad, dice el padre Congar, en «Bulletin d'ecclésiologie», «Rev. des Sc. Ph. et Th.», t. 31, 1947, p. 87. Hemos conocido sucesivamente una teología científica y escolástica, y finalmente una teología positiva y espiritual. Pero, la Iglesia nada pierde de lo que ha tenido, decía Newman. Los teólogos no se suceden, se agregan unos a otros. Así, la teología en formación no niega ninguna de las precedentes, sino que se agregará a ellas.

cen en su vida cotidiana, en su vida «en el mundo» y «en medio del mundo», el espíritu del evangelio, y que anuncian el reino de Dios en su vida diaria, en su «medio de vida». Es característico que hasta el presente no haya aparecido ninguna gran orden religiosa. Y es que la orden religiosa contemporánea es la de los laicos, la de la Acción católica; no una acción católica reducida a algunas instituciones determinadas, sino extendida a todo el laicado consciente.

Podemos entonces creer que la teología que se busca, no es una teología *del* laicado, sino *para* el laicado, una teología que apoye, oriente y exalte a los apóstoles laicos. Si la teología fue en otro tiempo inspirada por la meditación del monje, después por el estudio desinteresado de la universidad medieval, en seguida por las controversias del misionero, podemos creer que hoy es inspirada por la abundancia de los movimientos de apostolado laico, los cuales desean hacer presente el reino de Dios en medio del mundo, afirmarlo y ser sus testigos.

Esta intención de ser una teología *para* el laicado, es el alma de los diversos movimientos teológicos que revisaremos: teología vital, teología kerigmática, teología pastoral, teología de la existencia, teología de la historia, teología de las realidades terrenas; sin olvidar la misma teología del laicado. Citando estos títulos, evocamos otras tantas tentativas, a menudo torpes, siempre insuficientes, pero siempre auténticas en su intención profunda. Estos

intentos, en efecto, no valen tanto o solamente por los aportes que han realizado, sino por el testimonio que constituyen: de un esfuerzo perseverante para constituir lo que llamaremos la teología de la acción donde se reunirán los elementos más valiosos de todos estos movimientos.

3. El trabajo teológico contemporáneo responde además a una verdadera llamada de la Iglesia, llamada explícita y cada vez más insistente. Esta llamada proviene de dos direcciones: de los sacerdotes y laicos empeñados directamente en el apostolado, por una parte, y por otra, de los hombres de Iglesia encargados de enseñar. Los primeros esperan usa orientación sobrenatural y profunda para un apostolado que el contacto cotidiano con el mundo tiende a reducir a sus dimensiones terrestres y materiales.

Los segundos experimentan la necesidad de una doctrina, al mismo tiempo firme y adaptada a las situaciones de los que enseñan, de modo de poder dar efectivamente la orientación esperada [6].

Es significativo que esta llamada no se da por satisfecha con el admirable desarrollo de la teología de la primera mitad de nuestro siglo. Hemos conocido una renovación tomista, bíblica, patrística

---

6. Cf. H. DE LAVALETTE, *Reflexions sur la théologie pastorale*, en «Nouv. Rev. Théol.», t. 83, 1961, p. 593. Ver también un testimonio de estas preocupaciones en *Hacia una pastoral de conjunto*, vol., col., Santiago 1961, pp. 124 s., 164 (temas de la semana nacional de pastoral organizada por el episcopado chileno en junio de 1960). «Una mejor visión pastoral. Hay dos fuentes insustituibles para lograrla: una labor de teología que oriente la acción pastoral... Una observación sistemática y sociológica de la realidad...» (p. 164).

y litúrgica [7]. Esta renovación, lejos de calmar los deseos de los apóstoles de hoy, parece por el contrario excitarlos. La renovación de las grandes teologías del pasado, parece que hace sentir mejor lo que debería tener de específico una teología del presente. Y más aún, es notable, que sean los más brillantes teólogos empeñados en esta renovación, quienes más empujan a los pensadores a ir más lejos, hacia direcciones originales [8].

Sería, sin duda, un error, creer que la vuelta a las fuentes bíblicas, litúrgicas, patrística y medievales haya terminado de desarrollar todas sus consecuencias. De ningún modo. Aún no se ha hecho la síntesis entre el nuevo conocimiento adquirido de las fuentes y la teología tradicional de la enseñanza, la teología de tratados, que es fiel a los procedimientos de la teología de controversias, y que no ha integrado los resultados de las investigaciones históricas de este último medio siglo. Las

---

7. La «repristiñación» de la teología ha sido descrita por los dos autores ya citados. R. AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XX.e siècle*, Tournai-París 1954; G. THILS, *Orientations de la théologie*, Lovaina 1958. Véase también CARLO COLOMBO, *La metodologia e la sistemazione teologica* en *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*, t. I, Milán 1957, pp. 1-56; J. M. CONNOLLY, *The voices of France. A survey of Contemporary Theology in France*, Nueva York 1961; J. FEINER, J. TRÜTSCH, FR. BÖCKLE, *Fragen der Theologie heute*, Benziger, Einsiedeln 1957. Acerca de esta última obra, L. RENWART escribe en «Nouv. Rev. Th.», t. 81, 1959, p. 424: «Los estudios de la tercera parte revelan cuán poco se ha beneficiado hasta aquí, en su conjunto, la pastoral y aun la liturgia, de esta renovación de la teología» (a pesar de los notables trabajos por parte de los especialistas).

8. ¿Será necesario citar a M. D. Chenu, Y. Congar, H. de Lubac? Véase también *Theologen unserer Zeit*, C. H. Beck, Munich 1960. Sería interesante hacer un estudio acerca de las introducciones y conclusiones de los libros de estos autores.

conclusiones de las investigaciones positivas deberían teóricamente proporcionar los principios de la reflexión teológica, según el esquema propuesto por la misma teología tradicional, es decir, por la teología de tratados. Respecto a esto hay un desajuste, y este desajuste crea un problema. Pero, no es de este problema de lo que queremos tratar aquí [9].

Muchas veces se ha creído que para satisfacer las exigencias de la Iglesia presente bastaría extraer de los tesoros del pasado, que los estudios históricos permitían redescubrir: la vuelta a la liturgia inspiraba una teología mistérica, con dom O. Casel; el retorno a los padres inspiraba la teología kerygmática; el retorno a la Biblia inspiraba una teología bíblica, que ha alcanzado un lugar importante en los intentos de teología pastoral. Pero, nada de esto es suficiente. Nada de esto alcanza aún el fondo del problema teológico. Nada de esto cubre el vacío dejado actualmente por la

9. Nuestro deseo no es criticar la teología de controversia, nacida en el siglo XVI por la necesidad de fijar y defender la ortodoxia. Ha desempeñado un papel irreemplazable y definitivo: definir las fuentes de la revelación y las normas de la fe, y hacer la separación entre dato revelado y conclusiones teológicas. Por otra parte, la teología de tratados no pretende servir de base a la instrucción de los fieles. El concilio de Trento había previsto para esto un catecismo; y todas las diócesis se harán su catecismo diocesano, que proporcionará a los pastores la materia de enseñanza para el pueblo cristiano. El papel de la teología de los tiempos modernos, de tratados, era armar a los pastores para la defensa de la fe ortodoxa contra las desviaciones de las herejías. Esta teología estaba hecha para los sacerdotes y no para el pueblo cristiano. Era la base de la cultura sacerdotal. Realizaba su intención de dar a los sacerdotes una formulación clara y orgánica de la fe ortodoxa y una apreciación de las diversas conclusiones teológicas posibles. Permitía a los sacerdotes descubrir inmediatamente las infiltraciones heréticas, denunciarlas y vencerlas.

desconfianza en la teología tradicional en los medios que practican el nuevo ideal de «vida apostólica» [10].

4. Antes de pasar revista a las diversas tendencias que se han manifestado últimamente, conviene valorar una afirmación cuya evidencia aparece cada vez más claramente por las controversias de estos últimos treinta años, y que la autoridad de la encíclica *Humani Generis* ha establecido definitivamente: es la afirmación del valor absoluto y definitivo de la teología escolástica en general, y de la teología tomista en particular [11].

¿Qué es concretamente esta teología escolástica a la que se atribuye un valor absoluto y definitivo? Ciertamente no es toda teología que se presente con este nombre. Tampoco es la teología tradicional de tratados, que sobrepasa ampliamente los marcos de una especie de escolástica, codificada en el siglo XVI. Igualmente sólo a la teología de santo

---

10. En el fondo, estamos todavía en el punto que describía muy precisamente el padre Y. CONGAR, ya en 1947, en «Rev. des Sc. Ph. et Th.», p. 88: «A medida que, por una parte, se conocen mejor las primeras fuentes de la doctrina cristiana y especialmente la Escritura, y por otra parte, se tiene una visión un poco más amplia del movimiento histórico del pensamiento humano (y del pensamiento cristiano), se descubre que verdaderamente hay un problema de la escolástica, y sobre todo de la parte casi exclusiva que ésta ha tomado, no sólo en el pensamiento científico, sino en la vida concreta, en la predicación, en el mismo régimen de la Iglesia católica. Pero, este problema pide ser abordado con mucho respeto, paciencia y sentido de la demora; que requieren en la Iglesia todo desarrollo y toda adaptación.»

11. Cf. AAS, t. 42, pp. 561-578. Véase el comentario de M. LABOURDETTE, en «Revue Thomiste», t. 50, 1950, pp. 5-55. Los comentarios son innumerables; habrá que dirigirse a las revistas aparecidas en esta época (1950). Anticipadamente, las controversias suscitadas por la llamada «nueva teología» habían llegado a las mismas conclusiones.

Tomás se le reconoce un valor eminente dentro de la escolástica y no a toda teología moderna que se dice tomista.

La encíclica *Humani Generis* no delimita de manera precisa la teología escolástica. Pero, por las funciones que le atribuye, se puede formar una idea de lo que realmente es esta teología y de lo que es este objeto privilegiado por el magisterio eclesiástico.

En primer lugar, la teología escolástica ha proporcionado su expresión a los dogmas definidos por el magisterio extraordinario de la Iglesia. Basta pensar, por ejemplo, en los decretos doctrinales del concilio de Trento, de los que se puede decir que son en cierto modo la conclusión del trabajo teológico del occidente medieval.

Las fórmulas dogmáticas sacadas de la teología escolástica, es decir, de la teología de los maestros de las universidades medievales, fueron elaboradas en un contexto histórico determinado. Su entrada en los enunciados oficiales de la fe les da, sin embargo, un valor definitivo y absoluto. Han sido como sustraídas a su contexto histórico y canonizadas por el uso de la Iglesia, o más bien es el trabajo teológico medieval el que ha sido incorporado al bien de la Iglesia. Así, no serán jamás puestos en tela de juicio los resultados adquiridos de la teología medieval, aceptados y oficializados por el concilio de Trento.

Igual cosa sucede con las fórmulas dogmáticas, por otra parte, poco numerosas, que ratifican el

trabajo teológico de los tiempos modernos, especialmente las del concilio Vaticano I.

La teología escolástica tiene además un valor absoluto en un segundo sentido, independientemente de las definiciones dogmáticas. Se le ha reprochado introducir el helenismo en el cristianismo, por medio de la filosofía griega y sus categorías [12]. La acusación es antigua. Tan antigua como el contacto entre el helenismo y el cristianismo. Ya los padres de la Iglesia se mostraron extremadamente desconfiados ante la filosofía griega. Sin embargo, recurrieron a ella, aun sin saberlo o quererlo explícitamente [13].

---

12. Hay que recordar que era éste un tema de predilección de muchos modernistas, especialmente de G. Tyrrell. Laberthonnière había hecho también del helenismo un blanco de sus vehementes ataques a la teología inerte o conservadora. Más recientemente, J. Hessen ha publicado sobre este asunto muchas obras que atacan acerbamente la introducción del helenismo en el pensamiento cristiano. Le atribuye a él todos los males de la teología y filosofía cristianas.

13. Véase J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age,* t. III, *Compléments a l'étude de la Patristique,* Gembloux-Bruselas-París 1948, p. 302 : «A los ojos de los capadocios, como a los de sus predecesores, el revestir la enseñanza cristiana con ornamentos de la cultura helenística, era una profanación. Era exponerse a desacreditar la doctrina del Maestro. Si consentían en aprobar estas concesiones, lo hacían obligados por la necesidad del momento, preocupados de la adaptación a las exigencias de sus lectores y auditores ; pero, en principio, los juzgaban incompatibles con la simplicidad de la verdad cristiana. Con la dialéctica, no sucedía de otra manera...» A propósito de la resistencia de los padres contra Aristóteles, véase pp. 247-270 : «Lo que ellos no quieren, a ejemplo de san Epifanio y de san Atanasio, es que el espíritu humano reduzca a su propia capacidad los misterios celestes ; estiman como sacrilegio el deseo de reducir a algunos silogismos la vía que conduce a la salvación ; miran como destrucción de la fe la tentativa de aquellos que tratan de circunscribir en una seca argumentación técnica, todo lo que la divinidad ha querido revelarnos de su vida íntima» (ibíd., p. 303). Lo esencial de las críticas modernas se encuentra ya allá. Durante toda la edad media y los tiempos modernos, nunca faltaron intérpretes de las advertencias de los padres.

Es verdad que por la teología escolástica, a la filosofía griega se le atribuye un valor suprahistórico, universal. Pero, este valor le pertenece por derecho. El aporte de Grecia a la civilización es la filosofía (especialmente). La filosofía griega es la filosofía de la humanidad. Los griegos han definido las categorías del pensamiento y del ser. Han expresado no «una» filosofía, de «una» civilización, sino «la» filosofía universal del género humano. Las circunstancias históricas particulares en que nació esta filosofía, no quitan nada a su valor universal y absoluto. Sin duda, la física griega está superada, pero no la metafísica, y no puede estarlo. Pues ella enuncia una problemática y categorías que pertenecen a toda la humanidad. La canonización de las fórmulas de la filosofía griega no es más que el reconocimiento del valor absoluto de hecho de esta filosofía.

En la teología escolástica, la teología de santo Tomás de Aquino ocupa una situación privilegiada. Ha sido impuesta en la enseñanza y formación de los clérigos y es recomendada en todas las circunstancias por los soberanos pontífices y el episcopado universal [14].

¿En qué se fundan estos privilegios de la teología tomista? Se puede pensar que se fundan en un

---

14. Cf. canon 1366, § 2. Sobre la autoridad de santo Tomás, véase S. Ramírez, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salamanca 1953; G. Thils, *Orientations de la théologie*, pp. 174-181, y también la literatura aparecida con ocasión de la controversia de la «nueva teología».

valor eminente de sus caracteres de teología escolástica.

La teología de santo Tomás de Aquino es particularmente segura desde el punto de vista dogmático. Sus enunciados son los más cercanos a los enunciados del magisterio eclesiástico.

Por otra parte, santo Tomás ha pensado y expresado la metafísica más perfecta. Es el que mejor ha comprendido y perfeccionado la filosofía griega en sus elementos esenciales. La ha profundizado y armonizado con el dogma cristiano.

Ha profundizado sus conceptos a la luz de la fe. La metafísica de santo Tomás es en cierto modo la metafísica universal, la del espíritu humano. Resulta así que la teología expresada en los términos y sentido de esta metafísica, goza también de un valor estable, universal y definitivo [15]. Es la *fides quaerens intellectum* por excelencia. Es la expresión perfecta de la armonía entre el pensamiento y la fe.

Si nuestra interpretación es exacta, hay dos cosas, en la teología escolástica en general, y tomista en particular, que se las ha de considerar como que tienen un valor absoluto y definitivo:

---

15. Este valor de la metafísica tomista no está directamente definido por la Iglesia. Sin embargo, los privilegios concedidos a la doctrina tomista no son puro oportunismo. Deben fundarse en elementos de valor intrínseco. Podemos legítimamente pensar que este valor concierne esencialmente a la metafísica tomista; pero, no podemos atribuir pura y simplemente esta apreciación al magisterio eclesiástico que se muestra más reservado, y no se propone excluir de la ortodoxia a otras tendencias filosóficas, muchas veces antiguas, como la filosofía suareziana.

1.º Los conceptos que entran en las definiciones dogmáticas y que son originarios de la filosofía griega. Por ejemplo, los conceptos de ser, existencia, esencia, verdad, analogía, bien, unidad, multiplicidad, sustancia, accidente, causa, fin, inteligencia, concepto, voluntad, libertad, espíritu, materia, persona, naturaleza, acto, potencia, cantidad, cualidad, espacio, tiempo, relación, absoluto y relativo, necesario y contingente, etc.

2.º La elaboración doctrinal que resulta de la aplicación de la metafísica al dato revelado, es decir, esencialmente la doctrina que define las relaciones entre Dios y el hombre, la gracia y la naturaleza en el orden cristiano. En síntesis, se trata de definir el orden sobrenatural en términos metafísicos o de definir el orden natural en su elevación a la gracia de Dios: en una palabra, definir el «hombre nuevo» con las categorías del «hombre viejo», o del hombre simplemente. En el centro de esta teología se halla el problema de la relación entre la naturaleza y la gracia. Y se vuelve a encontrar en cada uno de los planos de la exposición teológica.

Pero, la teología medieval y la teología tomista no contienen sólo eso. Contienen además muchos otros elementos que no han sido objeto de definiciones dogmáticas y que de ningún modo forman parte de la metafísica del género humano. De lo cual se sigue que este resto no goza de los privilegios reconocidos a la teología escolástica en sus partes esenciales.

Se podría mostrar fácilmente que muchas críticas contra la teología escolástica son falsas: conciernen, sobre todo, a lo que menos se piensa defender y mantener en la escolástica.

En su «teología» los escolásticos han integrado la historia de los acontecimientos de la salvación del Antiguo y Nuevo Testamentos. La exposición de esta historia es completamente independiente del método escolástico y de la filosofía o metafísica griegas. Es la «economía» de los padres griegos. Comprende a Cristo y los acontecimientos salvíficos, la Iglesia y sus sacramentos, la escatología. Sobre esta parte, que constituye lo esencial de la revelación bíblica, no tiene influjo la filosofía. Se necesitan ahí otros procedimientos de investigación y exposición.

Aquí la teología medieval y post-medieval incorpora una buena parte de la simbólica bíblica, una parte de la simbólica de los padres griegos y de san Agustín. Finalmente ella misma se crea una simbólica propia en parte, especialmente la que describe la obra de la redención [16].

Los escolásticos han intentado también una reducción parcial de la simbólica que les había llegado, sea en los marcos de la física griega (materia, forma, causas...), sea en los del derecho

---

16. «Bloques enteros de la economía cristiana no encuentran una expresión adecuada en el registro verbal del análisis racional: todo el orden sacramental supera una simbólica a la que la aplicación de las categorías físicas de la filosofía griega (materia, forma, causa, etc.) hace perder su especificidad.» M. D. CHENU, *Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique*, en «Nouv. Rev. Théol.», t. 74, 1952, p. 1037.

romano o medieval (mérito, satisfacción, contrato, justicia, culpa, pena...), sea en los de la moral griega o latina (virtudes y vicios...).

Es aquí donde más aparece la diferencia entre el vocabulario bíblico y la teología escolástica. Es aquí también donde la teología escolástica y la teología tomista son más vulnerables, más sujetas a evolución, más relativas a un contexto histórico limitado en su valor.

Si la «teología» medieval tiene valor absoluto en virtud del valor de la metafísica, la «economía» medieval está sujeta a una revisión en todos los elementos que no han sido objeto de fórmulas dogmáticas [17], ya sea que se trate de la simbólica o de sus formas de reducción.

5. La teología escolástica, reducida a sus elementos esenciales, no es de ningún modo exclusivista, ni está cerrada a nuevos desarrollos del pensamiento cristiano. Acabamos de ver que en toda la «economía» que incorpora, se presta a una revisión de su simbólica, revisión que se impondría a la luz de la triple repristinación actual.

Por otra parte, la teología escolástica de ninguna manera excluye la teología de la acción. No se impone como la única forma científica y la sola exposición sistemática del cristianismo. En efecto, la metafísica no es la única ciencia huma-

---

17. Sobre la distinción entre «teología» y «economía» en la teología medieval, cf. Y. CONGAR, *Le sens de l'Economie salutaire dans la Théologie de St. Thomas (Somme théologique)*, en «Festgabe Joseph Lortz», t. II, Baden-Baden 1957, pp. 73-122.

na. Por tanto no es ni el único punto de partida ni el único método, única vía de acceso a una consideración científica del dato revelado.

En la época moderna, al lado de la filosofía, han nacido las ciencias humanas, que actualmente han alcanzado un desarrollo de una amplitud extraordinaria, que los medievales no podían sospechar. La ciencia del hombre puede proporcionar a una teología de la acción conceptos, procedimientos de exposición, método, punto de partida nuevo. Una teología de la acción así construida no estaría ni en contradicción ni en oposición con la teología escolástica, así como las ciencias humanas no contradicen a la metafísica [18].

La teología medieval, se ha dicho, ha sido el fruto, uno de los frutos de uno o muchos renacimientos del espíritu evangélico. Ha sido también el fruto de un redescubrimiento del hombre, es decir, de la naturaleza humana, del hombre como naturaleza y como parte del universo [19]. Este redescubrimiento fue la renovación del conocimiento del hombre a que habían llegado los griegos. No

---

18. Cf. A. HAYEN, *La théologie aux XII.e, XIII.e et XX.e siècles*, en «Nouv. Rev. Théol.», t. 80, 1958, p. 126 s. *Pour le centenaire de Blondel*, en «L'ami du clergé», año 71, 30 de nov. de 1961, pp. 45 s.

19. «Es la toma de conciencia que se efectuó en estos hombres del siglo XII, de que ellos tenían un trabajo que hacer en la realidad exterior, presente, inteligible, eficaz, como en un compañero (y de hecho la hipostasiaban en sus alegorías), cuyas fuerzas y leyes llamaban composición o conflicto, en el mismo momento en que por un choque paralelo se daban cuenta de que ellos mismos estaban comprometidos en este movimiento de la naturaleza, que ellos también eran una pieza de este universo que se aprestaban a dominar.» M. D. CHENU, *La théologie au XII.e siècle*, pp. 21 s. Véase el capítulo *La nature et l'homme*, pp. 19-51.

hay pues que asombrarse de que haya empleado la filosofía griega para expresarse.

El descubrimiento medieval de la naturaleza humana tenía sus fundamentos materiales: estaba unido a una nueva concepción del trabajo. En efecto, es el trabajo el que sitúa al hombre en el mundo y le permite definirse en su relación con los seres, le enseña su «naturaleza» [20].

Pues bien, desde el siglo pasado hemos asistido a un descubrimiento del hombre infinitamente más complejo y más vasto que el que habían provocado todos los «renacimientos» del occidente. Y este descubrimiento está fundado en una promoción del trabajo sin precedente en la historia. La confrontación con el trabajo contemporáneo y las nuevas ciencias del hombre terminó en una nueva expresión de la «naturaleza» humana. Todas las filosofías, desde Descartes, se han empeñado en la tarea de reencontrar al hombre, más allá de los enormes cambios por los que ha atravesado [21]. Se puede pensar que una teología de la acción no les será indiferente. En tanto se esfuer-

---

20. «El avance de las técnicas es el signo y el medio de un verdadero descubrimiento, de un descubrimiento activo de la naturaleza, y al mismo tiempo que el hombre se revela de algún modo a sí mismo dominando la naturaleza. Revelación subconsciente en primer lugar, pero que muy luego se manifiesta por curiosidades en que los esfuerzos físicos del trabajo desembocan en la vida del espíritu, para equilibrar sabiamente los entusiasmos dialécticos o las ifiterioridades ilusorias.» M. D. CHENU, o. c., p. 45.

21. La imagen que el hombre actual se forma de sí mismo, se encuentra en la trayectoria de las oscilaciones entre los resultados de las ciencias naturales y las protestas de los filósofos contra estos mismos resultados. Véase una evocación significativa en L. MALEVEZ, *La méthode du P. Theilhard de Chardin et la Phénoménologie*, en «Nouv. Rev. Théol.», t. 79, 1957, pp. 579-599.

cen por definir la persona humana en su especificidad, las filosofías modernas no son incompatibles con la metafísica tomista, y tampoco ellas son excluidas por la metafísica.

Así, dentro de todos los elementos que pueden contribuir a una teología de la acción, no hay ninguno que la ponga en contradicción o desacuerdo con la teología escolástica. No es menospreciar la escolástica estudiar otra cosa después y al lado.

6. Se pueden clasificar, parece, los ensayos de la teología contemporánea en dos series, según el punto de partida de sus consideraciones.

Unos han partido del mensaje cristiano renovado por el contacto con las fuentes y de un deseo de comunicar este mensaje de un modo más eficaz a los hombres de hoy. Contienen una gran parte de crítica a la ineficacia de la teología oficial, que se enseña o enseñaba en las escuelas.

Recordaremos sucesivamente la teología carismática, la teología kerigmática y la teología pastoral. Estos tres ensayos no son paralelos ni contemporáneos. Son sucesivos. Pero, cada uno aprovecha del progreso de sus predecesores, que no desconoce, y también de la enseñanza de sus fracasos o dificultades.

Los otros ensayos parten de la realidad humana, es decir, de la imagen que el hombre tiene de sí mismo en este siglo XX. Tratan entonces de traducir la doctrina cristiana de una manera que corresponda a las aperturas de esta realidad humana

hacia Dios. Veremos aparecer sucesivamente las teologías de la existencia, las teologías de la historia y las teologías de las realidades terrenas.

Transmitir el mensaje cristiano a los hombres o dar el sentido cristiano de la realidad humana, son dos vías que se juntan en una intención común, la que tienen los hombres «apostólicos» de nuestro tiempo.

No nos extraña que ninguno de los ensayos propuestos hasta el presente y agrupados en estas rúbricas haya tenido éxito. Quedan como jalones, como testigos de una búsqueda y de una preocupación. Pero, han sido más que simples testigos inútiles. Han trazado el camino y aportado elementos positivos. Trataremos de hacer la separación entre los elementos constructivos y los descréditos de la historia. Pero, hay que repetirlo: las críticas que han surgido contra la teología escolástica han sido vanas. Ésta se mantendrá a través de todos los cambios de situación, porque es la metafísica del dogma revelado.

II. La teología y el problema de la predicación

1. *La teología carismática*

En vísperas de la guerra hemos visto en los países de lengua alemana a un grupo de teólogos, criticar la teología tradicional, haciendo presente

con sus intenciones —junto o más allá de una teología tradicional, muy intelectual y muy racional— una teología de la santidad. Se puede citar como testimonios de estas reivindicaciones a A. Stolz [22]. Th. Soiron [23], G. Söhngen [24], y, como caso extremo, O. Casel [25].

Más recientemente sus preocupaciones han sido retomadas por H. Urs von Balthasar y, en los países de lengua francesa, principalmente por los benedictinos.

El punto de partida de la teología de la santidad, es la comprobación de la separación que existe de hecho hoy día en la Iglesia, entre la función teológica y la santidad. No sólo los teólogos y los santos son personajes distintos, sino que la teología no se considera responsable de la formación de la santidad [26].

Ahora bien, esta situación es esencialmente un fenómeno moderno. Hasta el siglo XIII, los gran-

---

22. Dom Anselme Stolz, O.S.B. (1900-1942), profesor de dogmática en San Anselmo en Roma.

23. Thaddée Soiron, O.F.M., de la provincia de Renania.

24. Gottlieb Söhngen, profesor de teología en la Universidad de Munich.

25. Dom Odo Casel, O.S.B. (1886-1948), monje de la abadía de Maria-Laach, protagonista de la teología de los misterios.

26. «Es difícil decir a cuál de las dos partes esto perjudica más: a los santos, aislados de la dogmática viva, o a los teólogos, aislados de la santidad viva... la dualidad de estos mundos profundamente extraños el uno al otro, ha empobrecido inmensamente las fuerzas vivas de la Iglesia actual y la credibilidad de su mensaje eterno. Los que hoy día deben predicar el evangelio en los países modernos sienten con mayor fuerza que los profesores sentados en su cátedra, este empobrecimiento. Buscan en vano, por todas partes, este poder que les dará, de un golpe, sabiduría y santidad.» H. U. VON BALTHASAR, *Théologie et sainteté*, en «Dieu vivant», n.º 12, 1948, p. 25.

des teólogos son también grandes de la espiritualidad y no hay, en la Iglesia, distinción entre la función teológica y la función espiritual [27].

Como se puede ver, se trata de la función de la teología en la Iglesia. Según nuestros autores, la teología no se puede definir sin tener en cuenta el papel que ésta desempeña en la Iglesia. La teología no es una ciencia semejante a las demás. Ella está subordinada a la edificación del pueblo de Dios. Sin duda no se niega su valor y exigencias propiamente intelectuales, pero este valor intelectual está subordinado a una función más elevada. Los teólogos tienen por misión ser los educadores de la santidad. La teología es, pues, una función sagrada, como lo es el sacerdocio o la función de gobierno en la Iglesia.

A. Stolz dirá que la teología es un carisma en la Iglesia, así como lo son las otras funciones que sirven para la formación de la Iglesia. De ahí, el nombre de teología carismática. Según O. Casel, la teología llega hasta situarse en la función cultual, la celebración del misterio. Ella prepara la palabra del misterio. Ella es una función litúrgica, porque está subordinada a la predicación litúrgica, la cual explica los misterios cristianos [28].

---

27. «Que durante numerosos siglos los grandes santos hayan sido, por así decirlo, sin excepción, grandes teólogos, uniendo a sus esfuerzos personales en vista de una perfecta pureza de vida, una alta y manifiesta misión de Dios en la Iglesia, constituye, quizás en la historia de la teología católica uno de los hechos menos señalados y, por lo tanto, más dignos de atención», (ibíd., p. 17).

28. Sobre la teología de los misterios de dom Odo Casel, se encontrarán una exposición crítica y una bibliografía en Th. Filthaut,

En estas perspectivas, O. Casel ha elaborado su teología de los misterios y A. Stolz, su teología de la mística. Estas teologías están directamente orientadas hacia la vida cristiana y la santificación del pueblo cristiano. Son guías de la santidad.

Las concepciones de estos teólogos han tropezado con dificultades insuperables y no se han continuado. Sin embargo sus reivindicaciones no han muerto; actúan de manera subterránea, revivirán en movimientos ulteriores.

Se les han hecho dos objeciones fundamentales: en primer lugar se les ha reprochado el subestimar el valor del conocimiento intelectual y de quitar todo contenido a la razón, reduciéndola a un puro juego de silogismos sin valor espiritual. En segundo lugar, se le ha reprochado el no respetar lo específico de las funciones; la predicación es una función, la teología es otra. Si bien es cierto que no hay una separación hermética entre las dos, sin embargo son distintas y se desarrollan siguiendo sus propias leyes.

Quizás estas objeciones han satisfecho más a los teólogos que a los fieles. La razón se ha sentido satisfecha por la defensa vigorosa que opusieron los teólogos de oficio. Quizás la fe lo fue menos. Las objeciones alegadas son evidentemente irrefutables. Permanece sin embargo el hecho, incómodo para la fe, de la separación de hecho entre

---

La théologie des mystères. Exposé de la controverse, trad. por J. C. Dider y A. Liefooghe, Desclée, Tournai 1954.

la reflexión intelectual sobre el dogma y la dirección práctica de la vida [29].

Pero la dificultad más grave contra la teología de la santidad, es que no ha podido tener éxito en constituirse. Los ensayos que han aparecido están inspirados en la teología patrística. Ahora bien, una restauración de la teología patrística no puede ser la base de una verdadera transformación de la teología actual. Los ensayos de teología carismática, por brillantes que fuesen, en razón de la personalidad de sus autores, no dejan de ser obras arcaizantes y fundamentalmente incapaces de sobrepasar el foso entre la reflexión intelectual y la santidad.

Bibliografía

SOIRON, TH., *Heilige Theologie,* Pustet, Ratisbona 1935.

STOLZ, A., *Theologie der Mystik,* Pustet, Ratisbona 1936.

—, *Matthias Jos. Scheeben und die neue Theologie* (pro manuscripto), Laumann, Dülmen 1938; trad. castellana: *Teología de la mística,* Rialp, Madrid ²1962.

—, *Charismatische Theologie,* en «Der kathol. Gedanke», t. 11, 1938, pp. 187-196.

KELLER, H., *Manuale theologiae dogmaticae,* fasc. 1: *Introductio in Sacram Theologiam,* Herder, Friburgo de Brisgovia 1941.

29. Los orientales han permanecido más fieles a la teología tal como la concebían los padres; una teología que es una función de la predicación y de la santificación; una teología que es acción religiosa, o, como se ha dicho, doxología. Véase un testimonio de la reacción oriental ante la teología occidental en N. A. NISSIOTIS, *La théologie en tant que science et en tant que doxologie,* en «Irénikon», t. 33, 1960, pp. 291-310.

CASEL, O., *Glaube - Gnosis - Mysterium,* Aschendorf, Munster 1941.
SÖHNGEN, G., *varia* en «Bulletin thomiste», t. VI, p. 356, o TH. FILTHAUT, *La théologie des mystères,* bibliografía. *Die Einheit in der Theologie,* K. Zink, Munich 1952.
URS VON BALTHASAR, *Théologie et sainteté,* en «Dieu vivant», n.º 12, 1948, pp. 17-31.
—, *Theologie und Heiligkeit. Zur Revision der Scholastik,* en «Frankfurter Hefte», t. 4, 1949, pp. 311-323.
VANDENBROUCKE, FR., *Le divorce entre théologie et mystique: ses origines,* en «Nouv. Rev. Théol.», t. 72, 1950, pp. 372-389.
ROUSSEAU, O., *Théologie patristique et théologie moderne,* en «La Vie Spirituelle», t. 80, 1949, pp. 70-87.

Crítica

BEUMER, J., *Konklusionstheologie?,* en «Zeitschrift für Kath. Theol.», t. 63, 1939, pp. 360-365.
WEISWEILER, H., *Natur und Uebernatur im Glaube und Theologie,* en «Scholastik», t. 14, 1939, páginas 346-372.
KOSTER, M. D., *Theologische Besinnung,* en «Catholica», t. VII, 1938, pp. 89-143.
—, *Theologie und Heiligkeit, Eine kritische Entgegnung,* en «Die Neue Ordnung», t. 4, 1950, páginas 114-121.
UTZ, A. F., bibliografía crítica de «Bulletin thomiste», t. VI, 1940-1942, pp. 366-374.
GAGNEBET, M. R., *Le problème actuel de la théologie et la science aristotélicienne,* en «Divus Thomas», t. 46, 1943, pp. 237-270.

2. *La teología kerigmática*

En el curso de los mismos años que precedieron inmediatamente a la guerra, otro movimiento para una reforma de la teología vio la luz en Innsbruck, en la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús. El movimiento es conocido con el nombre que él mismo se dio de teología kerigmática o teología de la predicación (Verkündigungstheologie).

Se atribuye al padre J. A. Jungmann el haber provocado el movimiento para una teología de la predicación con su libro de 1936, que constituía una llamada a los teólogos con el fin de crear una teología apta para la predicación. El movimiento quedó confinado en Innsbruck; ha reunido a los padres F. Lakner, J. B. Lotz, H. Rahner, F. Dander, S. I. La guerra interrumpió su ímpetu e impidió su difusión. Después de la guerra los temas de la teología kerigmática se mezclaron a otras corrientes, pero el movimiento dejó de existir como tal, especialmente por el abandono de sus principales protagonistas que se lanzaron en otras direcciones [30].

La teología kerigmática partió del problema de

---

30. Cf. La nota histórica y la bibliografía de F. LAKNER, en *Die dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck, 1857-1957*, en «Zeitschrift für Kth. Theol.», t. 80, 1958, pp. 137 ss. Véase también A. F. UTZ, en «Bulletin thomiste», t. IV, pp. 374, 382; t. VII, p. 815 s.

la predicación. Se trataba de responder a la llamada de los que pedían a los teólogos un mensaje que transmitir, una doctrina que se pudiera enseñar con fruto, un cristianismo comunicable al pueblo cristiano.

Esta llamada de parte de los predicadores venía a reforzar y confirmar las críticas contra una teología demasiado intelectualista. Era el momento en que, en los países de lengua alemana, sobre todo, se complacían en oponer la razón y la vida, la teoría y la práctica, la esencia y la existencia, en que del lado de la vida se colocaba lo irracional, el instinto, la intuición, lo dinámico, lo existencial, lo real, lo concreto, mientras que sufrían una depreciación general lo racional, lo abstracto, lo conceptual, lo estático, el pensamiento [31].

La teología tradicional se veía relegada rápidamente al plano inferior de lo racional y de lo abstracto. Sufría contragolpes de la crítica general del racionalismo. Las exigencias de la predicación daban a esta crítica argumentos y una orientación cristiana.

La originalidad de la teología kerigmática consiste en haber intentado formar junto a la teología científica o escolástica cuyos fundamentos no se pretendían negar, otra teología, distinta de la primera y destinada a hacer de puente entre la teología puramente intelectual y la catequesis [32]. Esta

31. Cf. F. LAKNER, *Das Zentralobjekt der Theologie*, en «Zeitschrift für Kath. Theol.», t. 62, 1938, pp. 25, 27.
32. Cf. F. LAKNER, ibíd., p. 30.

tentativa no tuvo éxito y sus autores han renunciado a ella después [33].

El proyecto parecía claramente definido por su fin: servir a la predicación. Invocaba también los modelos de la teología bíblica, de la teología patrística y de la teología afectiva de los franciscanos. Pero, pronto se hizo difícil definir el objeto y el método de tal teología de manera que permitiera distinguirla claramente de la otra.

Por más que se dijera que la teología de la predicación sería más histórica y psicológica que especulativa, que sería más afectiva, difícilmente se lograría mostrar que había en ella materia para una ciencia y no simplemente para el arte de los pastores y predicadores. En efecto, la adaptación brota del arte, de las capacidades individuales. Ella no constituye el objeto de una ciencia.

Para definir el objeto de esta teología de la predicación, los autores se mostraban impresionados por los trabajos recientes del padre Mersch sobre el cuerpo místico de Cristo. Ya que el objeto de la teología científica era Dios, se podía mantener una distinción atribuyendo como objeto de la teología kerigmática al Cristo total, concebido a la manera del padre Mersch.

El objeto formal de la teología kerigmática sería la palabra de Dios considerada no en su inteligibilidad, como objeto de la inteligencia, sino en su

---

33. Cf. F. LAKNER, *Die dogmatische Theologie an... Innsbruck*, p. 138.

«predicabilidad» [34], como objeto de la predicación. Sin embargo, la definición de este objeto formal permanecía más bien en el plano de los deseos o proyectos. Más difícil era lograr construir la ciencia a la cual se le atribuía este objeto formal.

Los planes y ensayos que se han propuesto llegaban sobre todo a cambiar más bien la disposición que el contenido de la teología tradicional y a restablecer el esquema patrístico de «la economía» o de la historia de la salvación, que se encuentra algo relegada a segundo plano en la teología tradicional a causa de la importancia dada a algunas cuestiones de orden metafísico o a problemas controvertidos [35].

---

34. Cf. F. Lakner, *Das Zentralobjekt der Theologie*, p. 32.

35. He aquí, por ejemplo, el plan que proponía F. Lakner, o. c., p. 34, n. 70:

Teología general.

A) Teología propedéutica (propedéutica filosófica, bíblica, histórica, metodológica de la teología).

B) Teología propiamente dicha.

1. Cristo en la historia.
   - *a)* Cristo bíblico: exégesis.
   - *b)* La Iglesia de Cristo: teología de la Iglesia e historia teológica de la Iglesia.
2. Cristo en la doctrina.
   - *a)* La fe en Cristo: dogma.
   - *b)* La imitación de Cristo: moral.
3. Cristo en la vida.
   - *a)* Cristo en la vida individual: ascética y mística.
   - *b)* Cristo en la vida social: derecho, pastoral, homilética, pedagogía, catequesis.
   - *c)* Cristo en la vida del culto: liturgia.

Teología especial: dogma.

1. Cristo en su misión (doctrina, apologética, de la revelación y de la Iglesia).
2. Cristo en su persona.
   - *a)* Como Dios: el Dios de la Trinidad.
   - *b)* Como hombre: cristología, mariología.
3. Cristo en su obra.

De esta manera, la teología kerigmática se ha presentado más bien como una vuelta al pasado, a formas arcaicas de la teología, al igual que la teología carismática.

Los críticos de la teología kerigmática, especialmente M. Schmaus, cuya influencia fue determinante para interrumpir la carrera del movimiento, arguyeron a su vez que los defectos de los cuales se acusa a la teología escolástica, no le son imputables [36]. Esta teología es religiosa en sí misma, es el fundamento de la predicación. No es una nueva teología la que debe proporcionar el eslabón intermedio entre la teología escolástica y la predicación o la catequesis, antes bien, es el arte de los predicadores y de los pastores. No hay que acusar a la teología, sino más bien a los pastores que no saben utilizarla para presentar al pueblo cristiano una doctrina sustancial, la doctrina que él necesita [37].

---

a) Prehistoria.
 1) La creación.
 2) La elevación al orden sobrenatural.
 3) El pecado original.

b) Ejecución : la redención.
 Tratado dogmático de la Iglesia, cuerpo místico.
 1) En el presente : la vida de la gracia colectiva : los sacramentos.
 La Iglesia en su magisterio y gobierno.
 La vida de la gracia individual : *de gratia.*
 2) En el futuro : la Iglesia triunfante.

Como se ve, se trata de un cambio de disposición de la materia tradicional y de un cambio en los títulos. Esto no cambia nada fundamental a la teología.

36. Monseñor Michael Schmaus, nacido en 1897, profesor de dogma en Praga en 1929, Münster en 1933 y Munich en 1946, donde es nombrado rector en 1951.

37. M. SCHMAUS, *Brauchen wir eine Verkündigungstheologie?,* en «Die Seelsorge», t. 16, 1938, pp. 1-12.

La escuela de Innsbruck se ha orientado en el sentido de un acercamiento a la filosofía fenomenológica y existencial, mientras que la figura del segundo Rahner, Karl, se imponía cada vez más [38].

El movimiento de la teología kerigmática ha ejercido, sin embargo, una influencia considerable en la evolución de la catequesis inmediatamente después de la guerra. Ha orientado la enseñanza religiosa en un sentido más patrístico, restableciendo algunos esquemas patrísticos, valorizando la «historia de la salvación».

Esta influencia es sensible en el nuevo catecismo de las diócesis de Alemania, cuyo resplandor se extiende muy lejos fuera de las fronteras de los países de habla alemana. La kerigmática ha llegado a ser el dominio reservado de las escuelas de formación catequística que se han multiplicado en todos los países en el curso de estos últimos veinte años.

Esta evolución en el fondo no hace más que confirmar que el problema puesto por la teología de la predicación no está resuelto. Las escuelas prácticas de catequesis no buscan su inspiración en la teología tradicional. Ellas se constituyen una especie de kerigmática, de la cual no pretenden hacer una teología distinta, pero que cumple de hecho el papel de una teología. Esta kerigmática está inspirada en los datos de la teología bíblica o de la patrística restaurada por los estudios recientes. La

---

38. Cf. F. LAKNER, *Die dogmatische Theologie an... Innsbruck*, p. 139.

multiplicación de las escuelas catequísticas no ha hecho más que poner en evidencia el divorcio de hecho entre la teología y la predicación o la enseñanza religiosa. Si se evita dar a esta distinción fundamentos teóricos para no atraer sobre sí los reproches de los teólogos, se comportan en la práctica como si la teología científica no fuera la inspiradora de la predicación.

Por lo demás, la teología kerigmática ha desembocado en Francia, muy recientemente, en la teología pastoral.

De hecho, la teología de Innsbruck ha contribuido sobre todo a restaurar en la enseñanza religiosa la concepción patrística de la historia de la salvación. Ha desvalorizado las definiciones y distinciones escolásticas y ha restablecido numerosos temas bíblicos y patrísticos, especialmente en la doctrina sobre Cristo, la Iglesia y los sacramentos. Ha renovado el reproche que los fieles de la tradición habían alzado contra la teología escolástica naciente en la edad media. Ella no va más allá de la escolástica, vuelve hacia atrás.

Esto no es un resultado puramente negativo. Conviene distinguir en la doctrina sagrada los elementos permanentes y fundamentales, el dato revelado en sus expresiones tradicionales y el aporte de la especulación teológica. La enseñanza y la predicación se interesan en primerísimo lugar, por los elementos permanentes y fundamentales. Hay temas bíblicos y patrísticos que representan el dato fundamental del cual no dispensará jamás ninguna

teología. Hay elementos que siempre deberán ser anunciados y enseñados en su fórmula definitiva y que ninguna formulación teológica puede reemplazar útilmente. Hay, pues, en la enseñanza religiosa una parte de «pre-teología» que convenía volver a revalorizar, contra la invasión creciente de la teología escolástica.

Pero no creemos que se responda así en forma suficiente a las demandas que han existido en el origen de la teología kerigmática. Se necesita otra cosa. La prueba de ello está en que, a pesar del fracaso, una nueva tentativa comienza en Francia en la década de los años cincuenta con la teología pastoral.

Bibliografía

Jungmann, J. A., *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung,* Pustet, Ratisbona 1936.

Lakner, F., *Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie,* en «Zeitschrift f. Kath. Theol.», t. 62, 1938, pp. 1-63.

—, *Theorie einer Verkündigungstheologie,* en «Theologie der Zeit», t. 3, 1939, pp. 1-63.

—, *Zwei Paradigmen einer Verkündigungstheologie,* en «Zeitschrift f. kath. Theol.», t. 64, 1940, pp. 152-154.

Lotz, J. B., *Wissenschaft und Verkündigung. Ein philosophischer Beitrag zur Eigenstandigkeit einer Verkündigungstheologie,* en «Zeitschrift f. kath. Theol.», t. 62, 1938, pp. 465-501.

Rahner, H., *Eine Theologie der Verkündigung,* Herder, Friburgo de Brisgovia 1938.

Dander, F., *Christus alles in allem. Gedanken zum Aufbau einer Seelsorgsdogmatik,* Rauch, Innsbruck-Leipzig 1939.

JUNGMANN, J. A., *Kerygmatische Fragen,* en «Zeitschrift f. kath. Theol.», t. 65, 1941, pp. 153-160.

—, *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung,* Viena 1953. *Anhang* III: *Verkündigungstheologie,* pp. 299-305; versión castellana: *Catequética. Finalidad y método de la instrucción religiosa,* Herder, Barcelona ^{3}1964.

Crítica

En nombre de la teología carismática:

SOIRON, TH., *Die Theologie des göttlichen Wortes. Zur Frage der sogenannten Verkündigungstheologie,* en «Wissenschaft und Weisheit», t. 6, 1939, pp. 223-244.

—, *Das Wort Gottes: Zur Theologie der Predigt,* en «Wissenschaft und Weisheit», t. 9, 1842, pp. 24-40.

STOLZ, A., *De theologia kerygmatica,* en «Angelicum», t. 17, 1940, pp. 337-351.

En nombre de la teología escolástica:

SCHMAUS, M., *Brauchen wir eine Verkündigungstheologie,* en «Die Seelsorge», t. 16, 1938, pp. 1-12.

—, *Ein Wort zur Verkündigungstheologie,* en «Theologie und Glaube», t. 33, 1941, pp. 312-322.

WEISWEILER, H., *Theologie der Verkündigung,* en «Scholastik», t. 13, 1938, pp. 481-489.

—, *Die Grundfrage der Verkündigungstheologie,* en «Scholastik», t. 15, 1940, pp. 228-232.

BRINKTRINE, J., *Zur Theologie der Verkündigung,* en «Theologie und Glaube», t. 38, 1941, pp. 161-164.

UTZ, A. F., bibliografía crítica en «Bulletin thomiste», t. VI, 1940-1942, pp. 374-382.

—, *Theologie und seelsorgliche Verkündigung der Heils-*

botschaft, en «Wesentliche Seelsorge heute», Lucerna 1945, pp. 135-159.

KAPPLER, E., *Die Verkündigungstheologie, Gotteswort auf Lehrstuhl und Kansel* (Studia Friburgensia, N.F., 2), Paulusverlag, Friburgo (Suiza) 1949.

Informaciones

GUZZETTI, G. B., *La controversia sulla «teologia della predicazione»*, en «La Scuola cattolica», t. 78, 1950, pp. 260-282.

COLOMBO, G., *Teologie ed evangelizzazione,* ibíd., páginas 302-324.

DE CONINCK, L., *La théologie kérygmatique,* en «Lumen vitae», t. 3, 1948, pp. 103-119.

GONGAR, Y., *Bulletin de théologie dogmatique,* en «Rev. Sc. Ph. et Th.», t. 35, 1951, pp. 591-594.

HAMER, J., *La théologie et la prédication,* en «Evangeliser», t. 5, 1950, pp. 372-390.

3. *La teología pastoral*

En el curso de los diez últimos años el proyecto de la teología kerigmática ha retomado vigor, y esta vez en los países de lengua francesa [39].

Se le ha dado el título de teología pastoral [40]. El programa ha sido definido casi simultáneamente

---

39. La continuidad ha sido afirmada por P. A. LIÉGÉ, *Pour une théologie pastorale catéchétique,* en la «Rev. des Sc. Ph. et Th.», t. 39, 1955, p. 6.

40. O más bien se la ha reactualizado, porque desde María Teresa y José II existen cursos de teología pastoral, pero lo que se comprende bajo este nombre concierne a la vida práctica sacerdotal, las recomendaciones y los consejos, así como el arte de ser pastor

por el padre De Coninck, S. I., en 1954, y por el padre Liégé, O.P., en 1955. Sin embargo, hasta el momento no conocemos una exposición completa de esta teología pastoral [41], aunque sus tendencias están activas en todas partes y un proyecto de teología pastoral anima permanentemente la enseñanza, especialmente en el nivel de la vulgarización teológica y de las escuelas catequísticas. Vemos reproducirse, o más bien, prolongarse, el fenómeno de la teología kerigmática: La predicación (entendida en su sentido amplio) se inspira de una cierta teología no publicada, pero presente en todas partes, apoyada directamente en los resultados de la exégesis y de la teología bíblica, de la patrística y de la liturgia.

Si bien la teología pastoral no ha sido publicada, no por eso anima menos la vida de la Iglesia.

Por otra parte esta teología pastoral se encuentra bajo otros nombres: teología de la misión, teología del apostolado.

De todas maneras, instruidos por la experiencia de las objeciones encontradas por sus predecesores,

---

de almas. Esta teología pastoral se sitúa en el nivel de las técnicas empíricas y de la sabiduría de la experiencia. En Alemania, bajo el nombre de teología pastoral (Theologie der Seelsorge) encontramos los derivados de la teología kerigmática, sin pretensiones teológicas, pero erigidos en principios de la catequesis. Cf. F. X. ARNOLD, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1949, y en general las publicaciones de este autor.

41. Hasta cierto punto la *Initiation théologique*, publicada por Ed. du Cerf., París 1952 ss. (traducción castellana: *Iniciación teológica*, Herder, Barcelona: tomo I ²1962, tomo II ²1962, tomo III ²1964), bajo la dirección de A. M. Henry, realiza un poco este intento. Es una exposición orientada por una teología pastoral implícita.

los partidarios de la teología pastoral no pretenden de ninguna manera discutir o poner en duda el valor de la teología escolástica, como tampoco el de la teología oficial de los tratados [42]. Todavía menos piensan en reemplazarla o en superarla.

La teología pastoral se construirá entonces al lado de la teología escolástica.

Pero ella reivindica para sí la clasificación de ciencia: será una teología y no una técnica del apostolado o de la catequesis [43]. En este sentido, la idea de la teología kerigmática es siempre actual.

Pero por otra parte, la teología pastoral entrevé su programa de manera diferente al de la teología kerigmática. Ella tiene presente la dificultad que experimentó la escuela de Innsbruck para definir un objeto y un método que justificase una teología distinta de la teología tradicional.

La teología kerigmática se presentaba como exposición nueva de toda la doctrina cristiana, paralela a la exposición de la teología escolástica, diferente solamente en su disposición y en los aspectos considerados.

La teología pastoral no se presenta como un duplicado de la teología escolástica. Sólo se reserva

---

42. «Ciertamente, la teología escolástica a adquirido desde la edad media derecho de ciudadanía, debido a su valor de auxiliar del magisterio y como ejercicio para los espíritus filosóficos de una fe contemplativa : la teología pastoral no podría reemplazarla.» P. A. LIÉGÉ, *Pour une théologie pastorale catéchétique*, p. 5 s.

43. Parece que después de la autonomía tomada por la teología docta, hoy hay lugar en el *corpus teologicum* para una teología pastoral que goce también de una relativa autonomía.» P. A. LIÉGÉ, a. c., p. 6.

una parte: el estudio de la función de predicación, es decir, el estudio de la función de catequesis y de otras funciones apostólicas dentro de la Iglesia.

Se parte de la consideración de la vida pastoral y de sus necesidades. La pastoral, es decir la función de catequesis y todas las funciones apostólicas que se realizan dentro de la Iglesia, tanto aquellas de los ministros sagrados como la de los laicos, no puede ser abandonada a recetas empíricas o a tradiciones que se confunden rápidamente con la rutina. Es necesario dar a estas funciones una orientación, orientación que proviene de su papel en la economía divina. La teología pastoral se propone dar al apostolado esta orientación. Se propone su estudio, pero de una manera científica y sistemática.

«Yo propongo —escribe el padre Liégé [44]— definirla como la reflexión sistemática sobre el conjunto del misterio de la Iglesia en su acto de crecer vivido en el tiempo; o de otra manera, la reflexión sistemática sobre el conjunto de las mediaciones de la Iglesia en su actuar para la edificación del cuerpo de Cristo; o aun una teología dinámica de la Iglesia.»

La teología pastoral tiene entonces por fin el expresar en forma científica y sistematizada una parte de la vida de la Iglesia que escapa tradicionalmente al control de los teólogos. En efecto, el tratado tradicional de la Iglesia se contenta con

---

44. Cf. P. A. LIÉGÉ, a. c., p. 5.

definir de manera general las grandes funciones de la Iglesia sin entrar en los detalles de las leyes de aplicación. El movimiento ha venido del deseo de renunciar al empirismo y de hacer científico lo que hasta ahora era espontáneo y dejado al libre juego de las iniciativas individuales [45].

Una tal teología se funda necesariamente sobre la teología de la Iglesia, sobre la teología de las funciones de la Iglesia, del sacerdocio, del laicado [46].

Según las grandes funciones eclesiales se distingue una pastoral catequística, litúrgica y «hodegética» o comunitaria [47]. En cada una de estas partes habrá lugar para considerar todas las subdivisiones de las funciones apostólicas.

Está sobre todo interesada en la catequesis tomada en su sentido más amplio, es decir: «toda realización de la función profética de la Iglesia en vista de la santidad» [48], o mejor aún, el ministerio de la palabra de Dios.

La pastoral catequística estudia todas las manifestaciones de la palabra de Dios, todos los minis-

---

45. «Un conjunto de experiencias vividas sobre terrenos muy diversos de apostolado no podrán proporcionar más que una *tecnología*, pero no una *teología* pastoral. Y la falta de fundamento teológico quitará a esta tecnología, por más considerable que sea su contenido, todo verdadero valor. Para que ella lo tenga será necesario que sea compuesta a partir de principios generales, teológicos, que orienten las experiencias y las juzguen, esclareciendo la práctica. Ahora bien, parece que ha llegado el momento que da a la teología pastoral esta oportunidad.» L. DE CONINCK, *Les orientations actuelles de la théologie pastorale*, en «Nouv. Rev. Th.», t. 76, 1954, p. 135.

46. Cf. L. DE CONINCK, a. c., p. 137; P. A. LIÉGÉ, a. c., p. 7.

47. Cf. L. DE CONINCK, a. c., p. 139; P. A. LIÉGÉ, a. c., p. 7.

48. P. A. LIÉGÉ, a. c., p. 8.

terios que están a su servicio, sus principios, sus leyes, sus fines.

Estudiando las leyes de la catequesis, la teología pastoral la fundamenta en cierta manera en sus principios. *Ella la lanza.* Habrá que establecer, por ejemplo, que «la catequesis busca personalizar las proposiciones dogmáticas y teológicas» [49]. De allí se sigue la necesidad de mostrar lo que es este contenido «personalizado» de las verdades reveladas. Si se dice que «la catequesis debe unificar los diversos aspectos del misterio cristiano y salvaguardar el equilibrio orgánico de la revelación» [50], uno se pone en la obligación de exponer este misterio de una manera que salvaguarde el equilibrio de la revelación.

En fin «la catequesis debe, en su expresión, guardar vivo el lenguaje cristiano tradicional, creando un vocabulario cristiano moderno» [51]. La catequesis se empeña entonces en determinar cuál es este lenguaje tradicional que hace falta salvaguardar. El padre Liégé cita estos ejemplos: «reino, vida, gloria, gracia, paraíso, testimonio, mundo, misión, misterio...» [52].

Por todos estos caminos la teología catequística vuelve a los datos de la teología bíblica y patrística. Llega así a tener que reconstruir el contenido de la enseñanza, es decir que retornará al mismo punto que la teología kerigmática.

---

49. Ibíd., p. 11.
50. Ibíd., p. 12.
51. Ibíd., p. 15.
52. Ibíd., p. 15.

Después de las publicaciones que pueden inscribirse dentro de la línea de la teología pastoral, se puede temer el que ésta sea víctima de las mismas tentaciones de los movimientos que la han precedido, y entre otras de la tentación del arcaísmo.

No se nos dice cómo se hará para crear este vocabulario cristiano moderno y, en efecto, no es en este sentido que se dirige. Por el contrario, la teología pastoral se consagra casi exclusivamente al estudio de temas antiguos, como lo son los de la teología bíblica o patrística. Ella viene así a proponer un mensaje que va más allá de la escolástica.

Por otra parte, para estudiar los diversos ministerios de la palabra y sus leyes, se depende también casi exclusivamente de los datos de la teología antigua, es decir que se expone a eternizar o a restaurar formas de vida y de apostolado que, en sus formas antiguas, son arcaicas y poco adaptadas a la situación de la Iglesia actual. No se puede definir el apostolado de la Iglesia dependiendo únicamente del pasado. Eso sería reconstituir el programa de acción que ha servido en la época de los padres o en la comunidad primitiva. Este programa contiene sin duda un fondo permanente, pero el problema es justamente el de extraer ese fondo y esto no puede hacerse haciendo uso únicamente de los recursos de la tradición.

Por otra parte, se puede preguntar si una tal teología pastoral es otra cosa que un simple prolon-

gamiento de la eclesiología. Como ésta, ella se inspira en las diversas fuentes de la revelación. Más detalladas que los tratados habituales, ella no parece diferir más que cuantitativamente y no cualitativamente. Parecería que catequesis, pastoral litúrgica, «hodegética» podrían inscribirse como capítulos dentro de una eclesiología desarrollada.

Es verdad que se nos habla de una «teología dinámica de la Iglesia» [53]. Este aspecto dinámico parece que sea «la preocupación constante de integrar en la reflexión teológica el sujeto que recibe la acción divina y las exigencias que dicta al ministro de la Iglesia» [54]. Pero no se nos dice cómo ese sujeto es conocido. Hay un gran peligro de que, a falta de otro método de aproximación, sea captado según las categorías de la Iglesia antigua, correspondientes a los ministerios de esta misma Iglesia antigua [55].

Para constituir una verdadera teología pastoral distinta de la teología escolástica será necesario que el punto de vista del sujeto pueda ser estudiado de manera científica. Esto se hará dentro del cuadro de una teología de la acción, a partir de un estudio científico del hombre contemporáneo, tal como se puede realizar hoy día sirviéndose de las cien-

53. Ibíd., p. 5.
54. Ibíd., p. 6.
55. Aquí todavía la influencia de la teología bíblica se hace sentir con todo su peso. Ella es preponderante. No se le ve ningún contrapeso importante. Difícilmente se podrá exagerar la influencia de libros como el de O. Cullmann, por ejemplo, en la orientación de la catequesis. Citamos este nombre entre otros, porque es particularmente representativo de cierta tendencia.

cias humanas. Es la consideración científica del sujeto la que será el principio de diferenciación de la teología de la acción.

Bibliografía

DE CONINCK, L., *Les orientations actuelles de la théologie pastorale,* en «Nouv. Rev. Théol.», t. 76, 1954, pp. 134-141.

LIÉGÉ, P. A., *Pour une théologie pastorale catéchétique,* en «Rev. des Sc. Ph. et Th., t. 39, 1955, pp. 3-27.

—, *Théologie de l'Église et problèmes actuels d'une pastorale missionnaire,* en «Maison-Dieu», n.º 34, 1950, pp. 5-19.

—, *Contenu et pédagogie de la prédication chrétienne,* en «Maison-Dieu», n.º 39, 1954, pp. 22-37.

—, *Pour une théologie catéchétique,* en «La Formation doctrinale des Religieuses», Éd. du Cerf, París 1954, pp. 271-282.

—, *Évangélisation,* en «Catholicisme», t. IV, col. 755-764.

RETIF, A., *Qu'est-ce que le Kérygme?,* en «Nouv. Rev. Théol.», t. 71, 1949, pp. 910-922.

—, *Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres,* en «Nouv. Rev. Théol.», t. 73, 1951, pp. 152-165.

—, *Foi au Christ et Mission,* París 1953.

HENRY, A. M., *Esquisse d'une théologie de la mission,* Éd. du Cerf, París 1954; versión castellana: *Teología de la misión,* Herder, Barcelona 1961.

GEISELMANN, J. R., *Jesus der Christus: Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus,* Stuttgart 1951.

HITZ, P., *L'annonce missionnaire de l'Évangile,* Éd. du Cerf, París 1954.

4. *La «nueva teología»*

En las mismas perspectivas que los movimientos precedentes, situaremos al que se ha llamado «teología nueva». La teología nueva es una especie de movimiento fantasma. Ha tomado forma por acción de los que le han dado cuerpo al denunciarla. Ha sido tenido en vista en numerosas declaraciones públicas de Pío XII y también, aunque de manera velada, por la encíclica *Humani Generis*. Pero ningún nombre ha sido citado oficialmente. Ningún hombre, ninguna obra encarna a esta teología nueva. Aún más, a la condenación contenida en *Humani Generis* no siguió ningún fallo personal ni libro alguno fue puesto en el *Índice*.

Esta «teología nueva» fue objeto de controversias bastante acerbas en 1946 y 1947 entre los padres de la Compañía de Jesús y la Orden de Predicadores. Los dominicos se transformaban en acusadores y los jesuitas, sintiéndose aludidos, trataron de rechazar el ataque. La controversia principal enfrentó a los padres Labourdette y Nicolas, O. P., con los padres De Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, Von Balthasar, Le Blond, S. I., a los cuales se unió Mgr. B. de Solages. Una controversia secundaria opuso a Mgr. B. de Solages con el padre Garrigou-Lagrange, O. P., otra al padre Bouillard, S. I., con el padre Guérard des Lauriers, O. P., y otra, por último, al padre Bouillard, S. I., con el padre Guillon, O. P.

El debate empezó cuando los padres dominicos publicaron advertencias y denuncias respecto a ciertas declaraciones de «relativismo teológico», contenidas en obras que aparecieron en las colecciones «Théologie» y «Sources chrétiennes», ambas publicadas bajo patrocinio de los padres jesuitas [56].

El padre Garrigou-Lagrange citó textos y nombres, e insinuó otros [57]. Entonces Mgr. B. de Solages, quien no era ni jesuita ni dominico, resolvió trasladar la discusión a campo abierto, revelar los nombres de los «sospechosos» y descargarlos de los reproches que les habían sido dirigidos [58].

Cada época se fabrica su teología. Esta era la substancia de las declaraciones más audaces de los teólogos denunciados. A través de este relativismo teológico, algunos veían ya perfilarse el fantasma del modernismo resucitado. ¿No se pasa fácilmente, del relativismo teológico al dogmático, al rela-

---

56. «Se han destacado alusiones de este orden en H. URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée* 1942, p. VIII; J. DANIÉLOU, recensión de *Théologie et histoire de la spiritualité,* en «Revue du moyen âge latin», 1945, p. 65; H. BOUILLARD, *Conversión et grâce chez Saint Thomas,* 1944, pp. 219-224; H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum,* 1944, páginas 365-367, y *Surnaturel,* 1946, pp. 5, 6, 19. FESSARD, *Autorité et Bien Comun,* 1944, p. 8, y especialmente J. DANIÉLOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse,* en «Études», abril de 1946; G. THILS, *Orientations de la théologie,* p. 58.

57. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie où va-t-elle?,* en «Angelicum», t. 23, 1946, pp. 126-145.

58. B. DE SOLAGES, *Pour l'honneur de la théologie,* en «Bull. litt. eccl.», t. 48, 1947, pp. 65-84. Mgr. B. de Solages defiende, contra el padre Garrigou-Lagrange, a los padres Bouillard, De Lubac, Fessard, Teilhard de Chardin y al señor M. Blondel, citados en el artículo de «Angelicum», y también a los padres Daniélou, S.I., y Chenu, O.P., no nombrados. El padre Teilhard de Chardin y Maurice Blondel no tenían nada que ver en esta controversia, y el padre Chenu no estaba mezclado directamente, pero, como se había sospechado de él con anterioridad, el padre Garrigou-Lagrange podía esperar que la mala fama de estos tres podría recaer sobre los otros.

tivismo y subjetivismo de la fe, la quintaesencia del modernismo?

Para hacer aparecer más real el peligro modernista se agregaba junto a los sospechosos al padre Teilhard de Chardin y a Maurice Blondel, quienes eran tenidos en ciertos medios como sospechosos de modernismo en estado permanente. Este conjunto de nombres podía hacer creer en un verdadero frente modernista embrionario, tanto más terrible cuanto que reunía a los hombres más escogidos de la generación joven. Pero ni Teilhard de Chardin, ni Blondel tenían nada que ver con los estudiosos jesuitas, patrólogos e historiadores del dogma que habían sido acusados.

En esa época se escribe abundantemente sobre este episodio de la «nueva teología»; hoy día nos aparece casi olvidada o bastante lejana. Sin embargo, las controversias de ese tiempo no fueron inútiles, ya que han dado oportunidad al magisterio eclesiástico de poner al día puntos que conciernen la teología, su valor y su papel, completando así las definiciones de la encíclica *Pascendi.* Habiendo confirmado el valor de las afirmaciones dogmáticas, era útil pronunciarse claramente sobre el valor de algunas proposiciones y conceptos teológicos.

El 17 de septiembre de 1946, Pío XII dirigió un aviso a los padres de la Compañía de Jesús reunidos en congregación general [59] y lo renovó el

---

59. Cf. AAS, t. 38, 1946, p. 385: *Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, de «nova theologia» quae cum universis semper*

22 del mismo mes a los padres dominicos reunidos para el capítulo general [60].

El papa mismo empleaba el término «nueva teología» revelando así su existencia. La encíclica *Humani Generis* tratará sistemáticamente puntos aparecidos en las controversias, es decir, aquellos sobre el valor de la teología y especialmente sobre la teología escolástica [61].

Hablar de modernismo a propósito de la nueva teología sería sospechar sin ningún fundamento. Los teólogos aludidos son historiadores y sacerdotes preocupados de la evangelización de sus contemporáneos.

Sin duda varios de los modernistas eran también historiadores y estaban preocupados por los problemas de apostolado, pero ésta no es razón para tachar de modernismo a todos los historiadores y sacerdotes inquietos por problemas apostólicos [62]. La controversia en sí no nos interesa aquí directa-

---

volventibus rebus, una volvatur, semper itura nunquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur, quid fiet de nunquam inmutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate.

60. Cf. AAS, t. 38, 1946, p. 387. El papa habla de la teología de santo Tomás de Aquino y de su valor permanente. La advertencia en la misma: el relativismo teológico corre el riesgo de llevar al relativismo dogmático. Es entonces necesario fijarle límites precisos. El valor permanente de la teología tomista constituye un punto de apoyo sólido y estable.

61. Cf. AAS, t. 42, 1950, pp. 561-578, en especial pp. 565-571. Acerca de la encíclica *Humani Generis,* ha aparecido gran volumen de literatura. Véase en «Bulletin thomiste», t. VIII, pp. 1374-1378, una lista de 83 títulos aparecidos hasta 1952.

62. Algunos difusores de la ortodoxia llegan a clasificar, en esta nueva teología sospechosa, casi toda la producción francesa y alemana de posguerra. Cf., por ejemplo, A. Avelino Esteban Romero, *Nota bibliográfica sobre la llamada «Teología nueva»,* en «Rev. Esp. de Teol.», t. 9, 1949, pp. 303-318, 529-546.

mente. Retendremos sobre todo su significación en la evolución de la teología.

Los historiadores llegan así a hacer la génesis de la teología oficial y escolar; la reubican en su contexto. De alguna manera, la relativizan. Así, para caracterizar la teología de nuestros tratados, hablarán de «teología barroca» [63].

Comparan la escolástica actual y la escolástica medieval, el tomismo actual y el tomismo de santo Tomás. Anotan las diferencias. Es su tarea de historiadores.

Pero los teólogos tradicionales, representantes actuales de la «teología barroca» se sienten aludidos por la comparación. Se sienten despreciados, disminuidos. Temen que los historiadores lleguen a relativizar todas las doctrinas teológicas de manera absoluta hasta acabar con todo valor universal y definitivo de verdad.

Los historiadores no se plantean el problema del valor universal y definitivo de la verdad. Pero el problema se plantea, y de manera urgente, cuando se desarrollan los estudios históricos. Era así indispensable definir el elemento estable y permanente de la teología a través de la evolución histórica.

Sin embargo, si los autores acusados de querer hacer una nueva teología hubieran sido historiadores puros, el conflicto no se habría producido. Pero además eran sacerdotes inquietos por los problemas de la evangelización. Al hacer sus compara-

63. Y. Congar, *Bulletin d'ecclésiologie*, en «Rev. des Sc. Phil. et Théol.», t. 31, 1947, p. 87.

ciones históricas, pensaban también en sus preocupaciones apostólicas. La comparación entre el estado antiguo y el estado moderno de la teología no era siempre desinteresado. Pensando en las aplicaciones prácticas, los historiadores hicieron afirmaciones, las cuales a veces tendían a asegurar que, no sólo la teología preescolástica era distinta de la actual, sino mejor, más adaptada a las necesidades, más actual en su tiempo y también más fielmente actualizable en nuestros tiempos que la teología común de los tratados y de la enseñanza. El estudio histórico desembocó quizás en la crítica de la escolástica, tanto actual como medieval [64].

Al poner de relieve el enraizamiento de la teología medieval o patrística en la sociedad cristiana de su tiempo, se llegaba a subrayar no sólo su actualidad de entonces sino también su anacronismo de hoy. La satisfacción con que se afirmaba cuánto la teología de antes era adaptada a su medio parecía a algunos un medio de insinuación constante de la inadaptación de la teología actual [65]. Se com-

---

64. Una crítica de la escolástica en beneficio de una teología simbólica parece desprenderse de un cierto número de publicaciones recientes, entiéndase es formalmente perseguida por estas publicaciones. Y. CONGAR, a. c., p. 87.

65. «Cuando se estudia la teología medieval, no con afán de volver a encontrar allí las grandes verdades permanentes de la fe, sino con la intención de seguir hasta en el detalle los pliegues del pensamiento, no se puede dejar de notar el abismo que separa este pensamiento del nuestro. En el rico patrimonio que nos ha legado yacen explicaciones en desuso, esquemas pasados de moda, nociones muertas. Han servido en su tiempo para transmitir el misterio y bajo este título son venerables. Pero igual que un traje raído...»

H. BOUILLARD, *Conversión et grâce chez S. Thomas d'Aquino*, Aubier, París 1944, p. 223 s.

prende que en este contacto aparezca irritante esta frase que tanto se ha reprochado al padre Bouillard y que en sí, podía haberse interpretado en un sentido muy banal: «Una teología que no fuera actual, sería una teología falsa» [66].

Otros estudios como los del padre De Lubac, parecían insinuar que, adoptando los métodos escolásticos, la teología había dejado perderse una parte de los tesoros de la teología antigua, y en consecuencia esta teología no sólo había pasado sino que era menos perfecta que la precedente y que una tentativa de realizar una teología «actual» debería apoyarse más bien sobre las teologías antiguas que sobre la teología medieval [67].

Sin embargo aquí no había sino comentarios hechos por historiadores al pasar, comentarios que dejaban transparentar un cierto pesar y cierta desilusión por parte de hombres apostólicos, pero los lectores corrían el riesgo de fijar su atención sólo en estos comentarios [68].

Por otra parte, como los historiadores no orientaban el trabajo teológico hacia formas nuevas, lo que no era su tarea, sus insinuaciones iban a reforzar las tendencias creadas por la teología kerigmá-

---

66. H. BOUILLARD, *Conversión et grâce*, p. 219.

67. Por ejemplo, H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, cap. X: «La caída del símbolo a la dialéctica». En un sentido semejante a éste se ha insinuado el «retorno a las fuentes» de que se ha hablado tanto en los primeros años de posguerra en Francia.

68. Entre éstos algunos quizás llegarían a dar a las notas criticadas más valor que al trabajo histórico, es decir, que a las obras mismas. Esto es lo que ha provocado reacciones tan vivas de parte de los dominicos de tendencia más severa.

tica y carismática. Difundían en Francia la posición espiritual que reinaba en Alemania desde antes de la guerra. La «atmósfera de teología nueva» iba a orientar la predicación y la catequesis en el sentido de una restauración de la simbólica bíblica y patrística, es decir de una teología arcaica. De hecho, psicológicamente, la generación de postguerra ha preferido el carácter totalmente intemporal de la teología antigua a la actualización parcial, ambigua y familiar de la teología barroca que habían conocido en las aulas de las escuelas de teología [69].

Bibliografía

A) *Las controversias*

1) Labourdette, M. M., *La théologie et ses sources*, en «Revue Thomiste», t. 46, 1946, pp. 353-371.

—, *La théologie et ses sources. Reponse,* en «Rech. de Sc. Rel.», t. 33, 1946, pp. 385-401.

—, *Dialogue théologique, Pièces du débat entre «La Revue Thomiste», d'une part, et les RR. PP. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar, S.I.,*

69. Sobre la «nueva teología» citamos este juicio equilibrado de un testigo imparcial, el padre Gemelli: «Es preciso mostrarse indulgente cuando se juzga estas actitudes mentales de los intelectuales franceses, esta falta de mesura en la manera de plantear los problemas; estas "izquierdizaciones" adoptadas en las polémicas no deben inducirnos a creer que nos enfrentamos al modernismo de 1907; en ese tiempo, las desenvueltas protestas de los labios hacia fuera que hacían los modernistas disimulaban profundas infidelidades; el modernismo de 1907 era ambiguo y poco franco; hoy día por el contrario los escritores franceses que aparecen como los más temerarios (citemos al jesuita Teilhard de Chardin, Daniélou, Fessard, Bouillard, De Lubac, B. de Solages, Emmanuel Mounier, para no recordar sino a los más notables), son hombres

d'autre part, Les Arcades, Saint Maximin (Var.), 1947.

LABOURDETTE, M. M., *De la critique en théologie. Réplique (inédite) à la Réponse des théologiens jésuites,* pp. 99-138.

—, *L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique,* en «Rev. Thomiste», t. 47, 1947, pp. 417-466.

—, *Fermes propos,* en «Revue thomiste», t. 47, 1947, pp. 5-19.

NICOLAS, M. J., *Le progrès de la théologie et la fidélité à saint Thomas,* pp. 141-151.

DE SOLAGES, B., y NICOLAS, M. J., *Autour d'une controverse,* en «Bull. litt. eccl.», t. 48, 1947, pp. 3-17.

LE BLOND, J. M., *L'analogie de la vérité. Reflexions d'un philosophe sur une controverse théologique,* en «Rech. Sc. Rel.», t. 34, 1947, pp. 129-141.

LABOURDETTE, M. M., y NICOLAS, M. J., *Autour du «Dialogue théologique»,* ibíd., pp. 577-585.

2) GARRIGOU-LAGRANGE, R., *La nouvelle théologie où va-t-elle?,* en «Angelicum», t. 23, 1946, pp. 126-145.

—, *Vérité et immutabilité du dogme,* en «Angelicum», t. 24, 1947, pp. 124-139.

—, *Les notions consacrées par le Concile,* ibíd., pp. 217-230.

—, *L'immutabilité des vérités définies et le surnaturel,* en «Angelicum», t. 25, pp. 285-298.

DE SOLAGES, B., *Pour l'honneur de la théologie. Les contre-sens du R. P. Garrigou-Lagrange,* en «Bull. litt. eccl.», t. 48, 1947, pp. 65-84.

---

generosos que, a causa de su fidelidad a la Iglesia, quisieran llevar a ella a los que están alejados e insisten, no sé si por coraje o debilidad, en los atrasos que pueden encontrarse en las opiniones corrientes de los hombres de Iglesia. En el fondo son hombres que aman sinceramente a la Iglesia y quisieran que sus enemigos depusieran las armas, tratan así de arrebatarles los armamentos de las manos o de doblegar sus fuerzas.» Texto publicado en traducción en «Eph. Th. Lov.», 1948, p. 650.

BOUILLARD, H., *Notions conciliaires et analogie de la vérité,* en «Rech. Sc. Rel.», t. 35, 1948, pp. 251-271.

3) GUÉRARD DES LAURIERS, M. L., *La théologie historique et le développement de la théologie,* en «L'Année théol.», t. 7, 1946, pp. 15-55.
—, *Note complémentaire,* ibíd., pp. 263-264.
BOUILLARD, H., *Notes sur le développement de la théologie. À propos d'une controverse,* ibíd., pp. 254-262.

4) GILLON, L. B., *Théologie de la grâce,* en «Revue thomiste», t. 46, 1946, pp. 603-612.
—, *Post-scriptum,* ibíd., pp. 183-189.
BOUILLARD, H., *Discussion. Précisions,* ibíd., t. 47, 1947, pp. 177-183.

B) *En torno a las controversias*

LIÉGÉ, P. A., *Théologie,* en «Bulletin thomiste», t. VI, 1943-1946, pp. 472-484.
CONGAR, Y., *Bulletin d'ecclésiologie,* en «Rev. Sc. Ph. Th.», t. 31, 1947, pp. 77-88.
THILS, G., *Orientations de la Théologie,* 1958, páginas 58-75.
MALTHA, A. H., *De nieuwe Theologie. Informatie en orientatie,* Brujas 1958.
AVELINO ESTEBAN ROMERO A., *Nota bibliográfica sobre la llamada «teología nueva»,* en «Rev. Esp. Teol.», t. 9, 1949, pp. 303-318, 527-546.
MONSEGÚ, BDO. G., *La actualidad teológica. Hechos e ideas,* en «Rev. Esp. Teol.», t. 10, 1950, pp. 179-204, 335-360.
XI Semana Española de Teología (17-22 de septiembre de 1951), *La encíclica «Humani Generis»,* Madrid 1952.
RAMÍREZ, S., *Teología nueva y teología,* Madrid 1958.

ELDAROV, G. M., *Presenza della Teologia,* Padua 1954.
OLGIATI, Fr. *Rapporte tra storia, metafisica e religione,* en «Rev. fil. neoscol.», t. 43, 1951, pp. 49-84.
DEMAIN, TH., *Französische Bermühungen um eine Erneuerung der Theologie,* en «Theol. Rev.», t. 46, 1950, pp. 61-82.
—, *Tentatives françaises pour un renouvellement de la théologie,* en «Rev. Univ. Ottowa», t. 20, 1950, páginas 129-169.
GREENSTOCK, D. L., *Thomism and the new Theology,* en «Thomist», t. 13, 1950, pp. 567-596.
DE CASTRO MAYER, A., *Nova teologia,* en «Rev. Ecl. Brasil», t. 7, 1947, pp. 793-817.

Conclusión

Si relacionamos los cuatro movimientos que acabamos de recordar, llegamos a captar una convergencia y una permanencia notable de preocupaciones y orientaciones. Agreguemos el interés y la verdadera renovación de los estudios históricos impulsados por tres grandes teólogos del último siglo, cuya importancia crece cada vez más a los ojos de nuestros contemporáneos y quienes en este siglo XX aparecen como los grandes teólogos del XIX: J. A. Moehler, M. J. Scheeben y J. H. Newman [70]. La influencia de Moehler, Scheeben y Newman va en el mismo sentido que los movimientos estudiados anteriormente.

---

70. En *Ecclésiologie au XIX.e siècle,* obra colectiva publicada en la colección *Unam Sanctam,* 34, Éd. du Cerf, París 1960, los estudios están consagrados a estos tres autores y a ellos solos. Ellos dominan la teología del siglo último.

Todo este conjunto llega a crear una corriente en el pensamiento teológico, corriente que se puede caracterizar como sigue:

1.º La teología oficial, la teología de los tratados, la teología de controversia o teología barroca, se desprecia y abandona, injustamente sin embargo, puesto que ha jugado y juega aún un papel importante en cuanto permite distinguir el dato revelado y la doctrina ortodoxa de todas las especulaciones teológicas, y esto constituye un aporte definitivo. Frente a la teología y antes que ella, importa saber cuál es el dato revelado, el dogma definido sobre el cual se ejercita la teología. La teología barroca, sin embargo, ha conocido en estos últimos años formas extremas; ha sido llevada hasta sus últimos límites en la «teología del magisterio» [71], escuela contemporánea que se presentaba verdaderamente contra las corrientes dominantes del tiempo actual.

2.º La teología escolástica está, si no atacada, al menos aislada, relegada como un monumento venerable pero prácticamente poco eficaz respecto a la orientación de la enseñanza y de la vida cristiana.

Sin embargo, aun no se ha distinguido suficientemente hasta ahora la parte estable, definitiva y absoluta de la escolástica y la otra parte más frágil, relativa a las circunstancias medievales.

---

71. Cf. L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique,* Ramgal, Thuilles 1938. Esta obra refleja muy fielmente las concepciones del profesor Draguet. Fue puesta en el *Indice.*

3.° Para orientar la predicación y la vida cristiana se da preferencia, inconscientemente o no, a una restauración de elementos simbólicos antiguos, bíblicos, patrísticos o medievales y de esquemas arcaicos de presentación para exponer la doctrina cristiana. Se vuelve a poner de relieve la historia de la salvación de la antigua teología [72].

4.° Se trata, en efecto, más de una restauración que de una renovación. Falta una confrontación con el hombre y la sociedad contemporánea. Falta allí un conocimiento de las disciplinas racionales por las que hoy se accede a las ciencias del hombre. Ahora, no podemos creer que la teología actual pueda ser una teología menos racional que la teología medieval o moderna. Estamos inclinados a creer, por el contrario, que será más racional, en el sentido que introducirá al estudio racional de los datos donde la edad media, carente de instrumentos adecuados, no lo había podido hacer. Racionalizará zonas que la edad media había abandonado aun a los simbólicos y tradicionales.

5.° Estas teologías contemporáneas no pasan de ser sabias. En la medida en que ellas son restau-

---

72. Mgr. Coppens anotaba, con ocasión de las obras de M. Duméry: «Subrayemos, para terminar, un aporte importante de las obras de M. Duméry. A los que descansan ingenuamente en la ilusión de que en catequesis, predicación y apologética se salva la fe substituyendo por imágenes y temas las nociones y conceptos, él ha demostrado que esto no vale. Nuestra inteligencia no puede declararse satisfecha con estructuras imaginativas. Cueste lo que cueste, se debe hacer la reducción a la crítica. Desde este punto de vista las páginas sobre: *Quelques alibis du croyant,* aparecidas en *Foi et Interrogation* (París 1953), nunca serán bastante leídas y meditadas.» Cf. «Eph. Th. Lov.», t. 34, 1958, p. 757.

raciones, no deberán renovar la catequesis en forma duradera.

De manera general, las teologías de la predicación, bajo las formas que hemos evocado no han convencido al conjunto de teólogos, ni menoscabado la posición de la teología tradicional en la enseñanza.

Esto no altera el hecho que el problema de la predicación permanece. Permanece al nivel de la Iglesia enseñada, de los laicos, y crece cada vez más al nivel de la Iglesia docente. El problema de la predicación es un problema sacerdotal, es el problema de la inquietud de los predicadores.

Este hecho lo enunciaba el padre Hitz de la siguiente manera al establecer una triple comprobación:

1. Muchos sacerdotes no ven relación entre la teología que dicen conocer y lo que querrían predicar.

2. Su vida espiritual no recurre para nada a la teología.

3. Muchos viven en un estado permanente de dispersión mental, incapaces de establecer relación entre las ideas, los esquemas, los temas que les son propuestos desde todas partes [73].

Indudablemente se puede dar el problema por resuelto diciendo que los sacerdotes son los culpables y que su culpa consiste en no haber profundi-

73. P. Hitz, *Théologie et catéchèse*, en «Nouv. Rev. Théol.», t. 77, 1955, pp. 897-900.

zado suficientemente su teología. Los que se quejan son los culpables. Ciertos teólogos ponen en duda el espíritu de fe del clero; acusan un espíritu mundano, una falta de sumisión o de espíritu sobrenatural [74]. Hay un medio de salvar así su conciencia. La cuestión de la teología puede resolverse *a priori.* La teología es la ciencia del dato revelado. El objeto de la predicación es el objeto revelado. Así la teología es la ciencia que estudia el objeto de la predicación. La teología no puede entonces sino ser útil para la predicación y así es.

¿Y si, a pesar de todo, no lo es? Queremos hablar de la teología tal como se enseña, no tal como se define *a priori.*

Ante el fracaso experimentado por las teologías para la predicación se propone dar una «orientación catequística» a la teología [75]. Se renunciará a construir otra teología. Se tratará de poner de relieve las cualidades catequísticas de la teología tal como se la encuentra [76]. La teología posee todas

---

74. «La misma naturaleza de la teología como inteligencia de la fe mediante el uso de la razón implica necesariamente una vitalidad extraordinaria, primero en el orden del entendimiento y luego mediante el influjo que ejerce esta potencia en las otras, en la moral, en la vida afectiva, de piedad y al mismo ministerio pastoral.» D. L. Greenstock. *Otra vez el problema teológico,* en «Ciencia tomista», 1956, p. 581. Véase también pp. 573-600 y, en particular, p. 577. «Todo esto es muy justo —dice el padre Th. Camelot—, pero quizás no resuelva el problema de las relaciones entre teología y catequesis.» Cf. «Bulletin thomiste», t. x, p. 481.

75. Cf. P. Hitz, *Théologie et catéchèse,* p. 921.

76. «No se trata de un retorno artificial a la teología menos desarrollada de los padres, de un abandono del progreso escolástico, de un modo de antiintelectualismo ni de una "teología nueva" como algunos parecen temer. Se trata de una orientación catequética de la teología tan antigua como la vida de la Iglesia y que se

las cualidades necesarias para ser teología viva: la teología es religiosa, es bíblica, sintética, encarnada. Es en sí misma catequética. Sería suficiente desplegar estas cualidades latentes. Así se dice.

Así se descarga la solución sobre la espalda de los teólogos, ellos serían los culpables y no la teología. Es a ellos a quienes se debería recurrir para explicitar las cualidades catequéticas de su teología.

No se nos dice, sin embargo, cómo los teólogos podrán obtener, de un día para otro, resultados totalmente diferentes de los que obtienen en este momento. Apenas se puede acusarlos de mala voluntad o de falta de inteligencia para comprender las cualidades catequéticas de su teología. Un simple llamado a los teólogos corre el riesgo de no tener respuesta apreciable. Es decir que, finalmente, las corrientes teológicas nacidas en torno al problema de la predicación han contribuido sobre todo a poner de relieve el problema, y también a agravarlo difundiendo la conciencia, pero no nos han lanzado de manera decidida por el camino definitivo de solución.

---

desprende inmediatamente de su naturaleza en cuanto ciencia de la palabra salvífica de Dios. Se trata de un esfuerzo de integración: no queremos perder nada del rigor de análisis y construcción racional que la escolástica nos ha legado, pero tampoco perder nada de las cualidades catequéticas de fe, de luz y de vida, fundamentales en un estudio que se refiere al Dios vivo y vivificante de la revelación, a tal punto que, siendo perfectamente distintas en su función propia, la catequesis informa a la teología y la teología alimenta a la catequesis.» Ibíd., p. 921.

III. Teología destinada a los hombres

1. *La teología existencial*

Es innegable que el existencialismo ejerció y ejerce aún una influencia considerable en amplios sectores, cada vez más extensos, del pensamiento católico, y todo permite prever que esta influencia continuará extendiéndose en el futuro. También es cierto que muchos sectores de la enseñanza aún resisten; sin embargo, en el campo de la predicación y de la catequesis, la penetración es profunda [77].

En Alemania, Francia, Bélgica y en los Países Bajos se puede decir que, consciente o inconscientemente, en este momento está presente en todas partes en grado variable. En Italia y en España, desde hace algunos años, se extiende muy rápidamente.

Sin embargo, es difícil captar o definir esta influencia. No hay una teología católica que se pueda llamar existencial o existencialista. No existe una obra que haya ensayado exponer la revelación cristiana en forma existencialista.

La teología católica es menos sensible que la teología protestante. La disciplina eclesiástica le

---

77. Cf. R. Aubert, *La Théologie au milieu du XX.e siècle*, 1954, pp. 71-78.

evita los profundos extravíos que se encuentran en la evolución de la teología protestante.

En los siglos XVII y XIX hubo una teología protestante racionalista, la cual ha sobrevivido, después, en forma kantiana; en la teología católica, en cambio, no ha habido nada parecido. Del mismo modo, en la actualidad, nada ni nadie en la teología católica ha experimentado la influencia del existencialismo de Kierkegaard como Barth, ni de Heidegger como Bultmann.

La influencia del existencialismo es tanto más difícil de captar cuanto que esta filosofía ha constituido en Alemania desde el período comprendido entre las dos guerras y después de la guerra en Francia, una atmósfera difusa que impregna todas las ideologías. O mejor dicho, los sistemas de la filosofía de la existencia parecen haber tomado forma y expresión, parecen haber tomado determinados temas latentes en la mentalidad de Europa occidental. Porque cada cual los llevaba dentro de sí, no era necesario haber leído, ni siquiera conocer las difíciles obras de Heidegger. Una alusión, una palabra dicha de paso bastaba para despertarlos y darles vida.

Además, numerosos temas propuestos por Heidegger y Jaspers eran ya el patrimonio de todas las corrientes de la fenomenología. El pensamiento católico alemán sufrió profundamente la influencia de Max Scheler en el período de las dos guerras. Esta influencia marcó decididamente a los dos líderes del pensamiento católico alemán en el período

de las dos guerras: Karl Adam [78] y Romano Guardini [79]. Ambos fueron los guías del «renacimiento católico». Fueron los «líderes» de la juventud, de tal manera que cuando llegó la generación siguiente, muchos temas fenomenológicos ya habían sido «aclimatados». Además la influencia de K. Adam y R. Guardini se extendió rápidamente más allá de las fronteras de los países de habla alemana.

La generación que actuó entre 1935-1940 había sido, pues, preparada por estos dos maestros de juventudes.

Es trabajo arduo el distinguir las influencias, determinar la parte que corresponde a estos dos autores y a través de ellos a Scheller o a la fenomenología en general [80] y a la influencia directa de los existencialistas y al clima general en que nadan todos sus temas. Tampoco se debe olvidar la influencia de las teologías protestantes de inspiración existencialista, en especial la teología de K. Barth. El hecho de que no se la reconozca públicamente no da pie a que se la pueda negar. No se trata de una acción directa, sino más bien de una provocación, a la cual los católicos tratan de responder utilizando dentro del marco cristiano-roma-

---

78. Karl Borromäus Adam, nacido en 1876, profesor de dogmática en Tubinga desde 1919 a 1949.

79. Romano Guardini, nacido en Verona en 1885. Se creó para él una cátedra de filosofía católica en Berlín en 1923-1939. Profesor en Tubinga en 1945, en Munich después de 1948. *Vom Geist der Liturgie* es de 1918; *Vom Sim der Kirche,* de 1922; *Der Herr,* de 1937; *Das Wesen des Christentums,* de 1939.

80. Citemos, como ejemplos: Th. Häcker, J. Pieper, P. Wust, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, P. L. Landsberg, M. Buber (judío), etc.

no los temas que Barth usaba brillantemente en el protestantismo.

En Francia, el impacto existencialista se hizo sentir inmediatamente después de la guerra gracias al copioso aporte de ideas alemanas, a las que se unió la influencia de Gabriel Marcel hasta entonces confinado a pequeños grupos.

También en Francia la penetración existencialista se hizo sentir de modo indirecto. Hubo la influencia de los teólogos alemanes y de los filósofos católicos teñidos de existencialismo. Existió también —y principalmente— la influencia de la filosofía personalista y en especial la de la colección *Philosophie de l'Esprit* [81].

Estas obras ofrecieron a los teólogos y filósofos católicos un existencialismo ya transformado, convertido y bautizado.

Finalmente, y quizás en primer lugar, la influencia existencialista penetra en la teología gracias a la exégesis y a la teología bíblica y doquiera que penetre el método de la escuela de la historia de las formas (Formgeschichtliche Schule), entra también la influencia existencialista [82]. El análisis de *Sitz im Leben,* del enraizamiento de los temas religiosos en la persona religiosa y en la comunidad

---

81. Citemos, como ejemplos: R. Le Senne, L. Lavelle, M. Nedoncelle, J. Lacroix, G. Madinier, etc., sin olvidar el movimiento *Esprit,* con E. Mounier y P. Ricoeur (protestante).

82. Cf. F. M. Braun, *Formgeschichte,* en «Dict. de la Bible», suplemento, t. III, cols. 312-317; P. Benoit, *Réflexions sur la Formgeschichtliche Methode,* en «Rev. Bibl.», 1946, pp. 481-512, nuevamente publicado en *Exégèse et Théologie,* Éd. du Cerf, París 1961, t. I, pp. 25-61.

religiosa, la estrecha unión entre la expresión religiosa y el medio que vive de ella o eventualmente la crea o la modifica, todo esto coincide con las aspiraciones existencialistas. Ya que estos métodos comienzan a ser cada vez más una parte integrante de la exégesis y ya han conseguido realmente «carta de ciudadanía», gracias a la doctrina de los géneros literarios que los hicieron pasar al comentario católico de la Biblia, se puede comprobar que la penetración existencialista es profunda y que —vista la influencia actual de la exégesis— lo será cada vez más.

Nosotros no podemos pensar hacer aquí una síntesis de todo cuanto se le debe al existencialismo en las corrientes teológicas contemporáneas. Solamente nos contentaremos con enumerar algunos puntos fundamentales.

a) La filosofía contemporánea es una búsqueda de la experiencia fundamental de la realidad. Ella busca gustar en la sola experiencia de la existencia la realidad con todo su sentido. La filosofía contemporánea cree que la realidad encuentra su sentido sólo en la perspectiva de esta única experiencia. Naturalmente, que aquí no se trata de una experiencia psicológica, sino de una experiencia fundamental que coincide en cierta manera con la realidad del hombre. El hombre, el mundo y sus relaciones mutuas; el absoluto (o su ausencia) y lo contingente, todo se manifiesta a la vez. La filosofía en cuanto conocimiento se podría reducir a una explicación de esta experiencia. Pero, de hecho esta

experiencia no se la obtiene en los comienzos. Ella se encuentra más bien al fin de la filosofía concebida como un esfuerzo para deshacerse de la visión superficial y falsa que la vida diaria nos da de la existencia. La experiencia fundamental es, pues, más un polo de atracción que un punto de partida. La filosofía es una serie de develaciones de la realidad por los que se pasa de una visión más «prefabricada» a una visión más «existencial» de la realidad.

Esta concepción de la filosofía como experiencia fundamental, única y total, y como descripción de una existencia global ha reaccionado primeramente contra la metafísica tomista.

No se puede decir que el existencialismo haya influido, propiamente hablando, sobre la metafísica neotomista actual. Pero sin él, sin duda, no sólo un buen número de los libros neotomistas de metafísica no habrían aparecido, sino que incluso la exposición de la metafísica habría tenido una orientación muy diferente. También aquí el existencialismo ha obrado más bien como una provocación y un desafío [83].

Se tratará de hacer derivar toda la metafísica de la experiencia del ser y de hacer su exposición no por vía de silogismos a partir de primeros princi-

---

83. Citemos entre los filósofos tomistas que hubiesen escrito de modo diferente sin la presencia del existencialismo, a Étienne Gilson, la Escuela del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, los padres jesuitas discípulos del padre Marechal, los padres jesuitas de Innsbruck, los padres jesuitas discípulos de los padres Rousselot y A. Valensin (véase bibliografía posterior).

pios, sino mediante una explicación, una descripción de todos los aspectos esenciales de esta experiencia del ser.

La metafísica, como es evidente, interesa directamente a la teología: determinar la ciencia de Dios, la del hombre y las relaciones mutuas es propio de la metafísica. Una evolución en la presentación de la metafísica tendrá sus repercusiones en la teología de Dios, de lo sobrenatural, de la creación.

Pero la búsqueda de la experiencia fundamental inspira también a los teólogos de otra manera: hace nacer la búsqueda de la metafísica bíblica [84] y, en general, dirige un deseo de síntesis y de valorización de lo fundamental en el cristianismo. Es significativo el que hayamos tenido que presenciar la publicación de varios libros titulados *La esencia del Cristianismo* [85].

b) La realidad sólo tiene sentido en relación al sujeto. Por su parte el sujeto se proyecta en el mundo. Todo sentido está constituido, entonces, por y en esta actividad del sujeto. La subjetividad lo colorea todo. La experiencia fundamental constituye el sentido del mundo, del tiempo, de la historia.

---

84. Cf. CL. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hebraïque*, Éd. du Cerf, París 1953; *Études de metaphysique biblique*, Gabalda, París 1955.

85. *Das Wesen des Christentums*, de R. GUARDINI, [5]1958; *Das Wesen des Katholizismus* (trad. castellana: *La esencia del catolicismo*, Barcelona [2]1963), de K. ADAM, [2]1946; *Vom Wesen des Christentums*, de M. SCHMAUS, 1948.

La naturaleza y la historia llegan a ser proyecciones del hombre y la historicidad una propiedad del hombre.

De aquí se ha originado no sólo una orientación nueva de la metafísica que sitúa su objeto en la experiencia fundamental y por consiguiente en su relación con el sujeto, sino también una búsqueda sistemática del sentido de los objetos religiosos y en consecuencia la búsqueda de una «comprehensión» de la revelación a partir de la experiencia religiosa fundamental [86].

Se ha dado una mayor importancia a la experiencia religiosa, y sin hacer derivar de ella el objeto de la revelación (ya que eso sería modernismo puro y simple), se hace referencia a ella para descubrir el sentido de los misterios, su valor humano, sus relaciones con el hombre [87].

En esta línea, la teología de la fe ha tomado un nuevo impulso y un desarrollo considerables. ¿La fe no es acaso esta experiencia, esta situación, esta existencia cristiana fundamental? En la fe se volverá a hacer toda la síntesis del cristianismo. En la fe estudiada como dinamismo del creyente, descubrimiento progresivo y ascendente de su ser cristiano, todos los dogmas tomarán su sentido.

Cada cual encontrará su lugar en una perspectiva que da a cada uno su valor y sitúa a unos con relación a otros según la verdadera estructuración

---

86. Cf. A. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Nauwelaerts, Lovaina-París 1951.
87. Véase la obra de M. J. MOUROUX.

de los designios de Dios. Es en torno a la teología de la fe donde se desarrolla una teología existencialista o que podría merecer este nombre.

c) La filosofía existencialista puede ser denominada filosofía de lo absoluto. En efecto, propone en primer plano la cuestión de lo contingente y de lo absoluto. Que lo niegue o lo afirme, esta negación o esta afirmación la afecta enteramente. O la negación de Dios se encuentra en todas partes o bien la afirmación de Dios se encuentra por doquier. El problema de Dios, gracias al ateísmo agresivo, llega a ser el primer problema.

Aquí tenemos la razón de por qué estamos asistiendo a una renovación de lo que llamaban «las demostraciones de la existencia de Dios». Ya no se busca a Dios al final de una serie de razonamientos y deducciones, sino a través de la experiencia fundamental, como la presencia, oculta y revelada a la vez que anima la existencia y le da sentido. Para unos, Dios es la luz que colorea toda existencia; para otros, en cambio, es su ausencia. El conocimiento de Dios, por lo tanto, acompaña la develación filosófica: al final de la búsqueda de la existencia y de su sentido. Conocer a Dios y conocer al hombre, el mundo y la existencia, es un solo conocimiento [88].

---

88. Esta renovación se lleva a cabo sea dentro de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, punto éste principal objeto de las investigaciones del profesor F. VAN STEENBERGHEN (cf. *Le Dieu caché,* Lovaina-París 1960), sea fuera de estas pruebas. A estas corrientes se une el renacimiento de la filosofía agustiniana, especialmente de J. Essen, en Alemania, y M. F. Sciacca, en Italia.

d) La experiencia de la existencia también es un acto. Es en un acto vivido donde el hombre percibe su existencia. Es realizándose como el hombre toma conciencia de sus dimensiones y de su sentido. La existencia no es un objeto de contemplación: no es «objetivable». El hombre sale de la dispersión pura, toma su unidad, su ser, su valor en una acción. No hay, pues, lugar para distinguir la acción y el ser.

Además, del mismo modo que la existencia, la acción es una. Todos los actos temporales limitados poseen un acto de existir interior común.

De este modo, la metafísica y la moral tienden a juntarse e incluso a confundirse. El acto moral, humano es aquel por el cual el hombre llega a la existencia. La moral, anteriormente dispersa en múltiples actos, tiende a concentrarse, según esta visión, en un único acto, de existir. El acto toma su valor más de su sentido interior que de las determinaciones objetivas, toma su valor de la correspondencia al sentido de la existencia.

También en teología asistimos actualmente a un acercamiento entre dogmática y moral. Se comienza a estudiar el dogma preguntándose a la vez qué actos exige, con qué actos se lo vive, e inversamente a estudiar moral en una visión dogmática, es decir, se estudia el sentido cristiano de la acción en relación con el misterio en que ésta se inscribe...

Esclarecer el misterio divino o los actos humanos en los que se encarna en la vida del hombre

llega a ser el objeto único de las dos ramas, antes separadas, de la teología [89].

Llevados por este mismo afán se busca definir el principio unificador de la acción cristiana y, en consecuencia, a centrar la moral. Al margen de la multiplicidad de preceptos y virtudes distinguidas por sus objetos formales, se tiende a reencontrar lo que constituye la unidad, cual es la acción única, fundamental que se busca a través de esta multiplicidad.

Hemos dicho anteriormente que se puede exponer el cristianismo partiendo de la experiencia de la conversión, de la adhesión al misterio de Dios.

Esto nos ha traído un renacimiento y un desarrollo considerable de la teología de la fe.

Se ha ensayado también hacer la síntesis de la moral en torno a la caridad, haciendo de ella el principio de unidad de toda la vida cristiana [90].

---

89. «Imitar a Jesucristo es, pues, vivir el misterio de la Iglesia, y más ampliamente el misterio del reino... La lucha y el esfuerzo del cristiano están situados más bien en la historia de la salvación del pueblo de Dios. El tema del combate escatológico entre las fuerzas del reino de Dios y las fuerzas de la perdición da a la esperanza cristiana y al trabajo de la evangelización del mundo una *dimensión comunitaria*.

»Se puede decir que la teología moral sistemática está haciendo un serio esfuerzo para dar a la vida cristiana esta dimensión del reino... la teología moral hodierna ha tomado conciencia de que los padres de la Iglesia presentaban casi siempre la enseñanza moral cristiana junto con la enseñanza de los sacramentos... La teología moral de hoy y de mañana aparecerá como una *theologia salutis,* al servicio de la salvación de los hombres, como un anuncio adaptado a los tiempos presentes de las verdades y normas eternas.»

B. HÄRING, *Renover la théologie morale? ¿Pourquoi?,* en «Vie Spirituelle», supl., n. 53, 1960, pp. 126, 127, 130.

90. Cf. la obra de P. Gilleman.

Quedará después por hacer la síntesis de estas dos orientaciones de la teología: teología de la fe o de la conversión y teología de la caridad.

e) El tema fundamental del existencialismo es el tema de la libertad. La libertad, del mismo modo que la existencia humana, es vida. No se la define en relación a los objetos como una posibilidad de elección, sino en relación con el sujeto como una posición, una afirmación y una creación de sí mismo. No es indeterminación ante sentidos preexistentes, la libertad es creadora de sentidos.

Es en este punto donde un acuerdo con el cristianismo resultaría más delicado. Si es posible dar al tema de la libertad una teología de la conversión, es mucho más difícil introducirlo en la teología de la caridad y de la moral. No afirmamos que sea imposible, sino mucho más difícil.

Prueba de ello tenemos en la historia de la moral de situación (Situationsethik), objeto de una intervención del Santo Oficio después de dos advertencias de Pío XII [91].

La noción de libertad existencialista tenía que entrar en conflicto con la idea de naturaleza y, por consiguiente, con la moral católica, en todo el campo de las relaciones de esta moral y de la noción de naturaleza.

Es verdad, hasta cierto punto, que todo acto es

---

91. En dos ocasiones, el 23 de marzo y el 24 de abril de 1952, Pío XII hizo una advertencia a propósito de la «nueva moral», de inspiración existencialista. Cf. AAS, t. 44, 1952, p. 270 ss., 413. En seguida véase la instrucción del Santo Oficio de 2 de febrero de 1956 sobre la «Ética de situación», en AAS, t. 48, 1956, p. 144 s.

único, que toda situación es única, que, por consiguiente, todo acto debe ser inventado por su autor, que su sentido debe encontrarse y está como impuesto interiormente, que por consiguiente el acto encuentra su justificación en sí mismo por su rectitud interna. Ningún acto se diluye en sus determinaciones objetivas. También es verdad hasta cierto punto, que el examen de las circunstancias objetivas no nos dice lo que en este momento es preciso hacer concretamente.

La norma de moralidad es, pues, en cierto sentido, la concordancia con el impulso auténtico de la persona humana, una comparación del sujeto consigo mismo, del yo interior con el yo exterior. La teología siempre ha reconocido la primacía de la conciencia en la vida moral.

Pero los actos y las situaciones sólo en cierto sentido son únicos. En efecto, poseen también caracteres comunes. No son exclusivamente únicos. Por ejemplo, en la moral sexual los actos no son totalmente nuevos. Existe, por el contrario, una naturaleza sexual idéntica para todos los hombres. Existen condiciones idénticas para todos: las posibilidades humanas límites a ciertas situaciones que les son comunes. Finalmente, los hombres están circunscritos, en cierto modo, en una naturaleza, y conforme a tales límites deben someterse a las leyes de su naturaleza [92].

---

92. Véanse algunos ejemplos en J. FUCHS, en «Nouv. Rev. Th.», 1956, p. 816 s.

Sólo un libro ha sido condenado, el de E. Michel. Al igual que

La libertad, pues, no es enteramente creadora de su sentido y de los valores. Está limitada por la misma naturaleza humana. La libertad se ejerce en el interior de la naturaleza. Pero también es consentimiento a las leyes de su naturaleza. Esto es lo que había descuidado la moral de situación.

f) Debido a la influencia existencialista, el pensamiento cristiano ha incorporado o reinterpretado algunos temas que son el tema más o menos común de nuestros contemporáneos. Estos temas son bien conocidos. Citemos, sin embargo, algunos: llamada, respuesta, testimonio, invitación, consentimiento, adhesión, fidelidad, reconocimiento, descubrimiento, mensaje, acogida, rechazo, prueba, invocación, presencia, amor, ausencia, soledad, angustia, cuidado, absurdo, esperanza, existencia, compromiso, opción, apuesta, proyecto, encarnación, trascendencia, ambigüedad, buena o mala fe, autenticidad, diálogo, libertad, disponibilidad, creación, sentido, etc.

Este vocabulario es el de las relaciones del hombre con Dios en el conjunto inseparable del yo y del mundo. Aquí se trata de un vocabulario nuevo capaz de transmitir algo del mensaje cristiano con un lenguaje contemporáneo [93]. Sin duda, muchas

---

la nueva teología, la moral de circunstancias es más bien un clima, una tendencia, no una teología afirmada o publicada. Es la influencia de una mentalidad existencialista en la predicación, la catequesis, la dirección espiritual.

93. Véanse las interesantes consideraciones del padre TROISFONTAINES en *Existentialisme et pensée chrétienne*, en «Nouv. Rev. Th.», 1946, p. 179 s.

palabras existían ya en la Biblia, pero ahora han tomado un sentido nuevo, más preciso, más subjetivo. Además, después de todo, las filosofías contemporáneas se derivan todas del cristianismo. En consecuencia, no hacemos más que recuperar algo nuestro. A veces vendrá enriquecido, otras impreciso debido a los revuelos realizados fuera de la ortodoxia.

Fuera de lo que tiene de moda y esnobismo, no se puede menospreciar la importancia del aporte de este vocabulario en el momento en que el lenguaje teológico sufre precisamente de vejez. De ello se quejan los predicadores y catequistas.

g) Hemos dicho que el existencialismo traía otra manera de filosofar. La atracción de esta novedad es la que hace caer en desuso los antiguos procedimientos de exposición y argumentación. La teología ya no busca probar, sino mostrar; no quiere demostrar, sino buscar.

La dialéctica es reemplazada por la comprensión de conjunto de la situación en la que los diversos temas tienen su exacto lugar. La discusión es reemplazada por la búsqueda de una visión más comprehensiva de las cosas que dé derechos a los elementos de verdad y a la solidez de todas las opiniones presentes.

El método existencial va más allá de los métodos de la razón discursiva, o por lo menos esto desearía. Este método procede, en lugar de demostrar, por vía de sugerencia. Esta es la razón por la que recurre fácilmente al mito.

Este es el motivo de la actual revalorización y a veces verdadera resurrección de los mitos, sean éstos los clásicos de la antigüedad grecorromana, sean los de todas las religiones.

Se ve el provecho que de esto puede sacar la teología, pero también el peligro que la amenaza. El vocabulario bíblico simbólico también se ve revalorizado. Esto explica el éxito que puedan encontrar ciertos símbolos antiguos y una predicación basada en el simbolismo.

Porque es portadora de mitos, la religión será aceptada fácilmente como más interesante y más variada que las filosofías racionalistas: sugiere más, contiene más verdad latente.

Sin embargo, esta ventaja contiene un peligro. Si la religión o la teología entran en la categoría de mito según el sentido moderno, si acepta los estatutos del «mito», en sentido existencial, corre el peligro de verse comprometida más allá de lo permitido.

En efecto, el mito es sugestión de otra cosa. No tiene sentido objetivo; no define realidades objetivas, bíblicas. No es sólo sugestivo de una realidad, de una existencia.

Es conocida la controversia que la concepción de R. Bultman a propósito del mito y de la Biblia concebida como mito ha hecho nacer en el protestantismo alemán. Esta controversia aún no ha concluido. Sin duda pasará a la historia como la gran controversia del siglo. En efecto, plantea verdaderamente la relación de la confrontación de la

revelación cristiana, de la filosofía y de la mentalidad del siglo XX [94].

Hasta ahora, la controversia no ha entrado aún en la teología católica. Se discute sobre ella pero al margen, como de una controversia protestante. Sin embargo, es poco probable que se logre evitarla [95], aun cuando la condenación de cuatro libros de M. H. Duméry haya retardado momentáneamente la discusión.

Entonces, habrá llegado el momento de la confrontación de la teología y la filosofía contemporánea.

Si la filosofía contemporánea ha influido marcadamente ciertos sectores de la teología, esta influencia no ha sido casual. Ha sido querida y buscada por motivos pastorales. También aquí se

---

94. La controversia comenzó con el célebre manifiesto de 1941, *Neues Testament und Mythologie,* en que se defiende la necesidad de quitar los mitos del Nuevo Testamento, es decir, de tratarlo como mito y reducirlo a las categorías filosóficas existencialistas. El manifiesto y los principales documentos de la controversia han sido reunidos por H. W. BARTSH, en *Kerygma und Mythos,* 5 vols., 1948-1955, en Hamburgo. Esta controversia ha causado la aparición de una interesante literatura entre los protestantes.

Véase también R. MARLÉ, *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento,* Aubier, París 1956, quien da una bibliografía. Para el fondo de la cuestión, véase L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe. La Téologie de R. Bultmann,* Bruselas-Brujas-París 1954, y HENNINGER - H. CAZELLES - R. MARLÉ, *Mythe,* en «Dict. de la Bible», Suppl., t. VI, cols. 225-268.

95. «L'Osservatore Romano» de 19 de junio de 1958 anunció la inclusión en el *Indice* de cuatro libros de M. H. DUMÉRY, *Critique et Religion,* Brujas 1957; *Le Problème de Dieu en philosophie de la Religion,* Brujas 1957; *Philosophie de la Religion,* 2 vols., Brujas 1957. No están condenados: *Foi et Interrogation,* París 1953; *Foi, Dogme et Sacrements,* en *Encycl. Française,* t. XIX; *Philosophie-Religion,* París 1957; *Phénoménologie et Religion. Structures de l'Institution Chrétienne,* París 1958. Después, H. DUMÉRY ha publicado una nueva edición revisada y aumentada de *La Foi n'est pas un cri,* seguida de *Foi et Institution,* Seuil, París 1959.

manifiesta el deseo de expresar el mensaje cristiano de un modo más adaptado al auditorio. Esta misma preocupación la encontramos en todas las corrientes reveladoras del dinamismo de la teología contemporánea.

Para juzgar, pues, el valor de la influencia existencialista es preciso tener presente su fuerza apostólica, su aptitud para llamar la atención de los contemporáneos.

Ahora bien, a propósito de esto podemos hacer las siguientes observaciones:

a) El existencialismo, incluso tomándolo en un sentido amplio que abarque los derivados de la fenomenología y los personalismos, sólo domina en una parte de la mentalidad contemporánea, quizás aquella que más se manifiesta, quizás aquella que hace más ruido, pero sin duda, en la parte menos numerosa.

Junto a esta parte está el mundo de los científicos y de los técnicos, cada vez más numeroso e influyente aunque más silencioso. Este mundo es menos penetrable para el existencialismo, que por lo general lo ignora. Este mundo es más bien sensible a las visiones positivistas o expresadas en lenguaje positivista y evolucionista. Es sensible a la obra del padre Teilhard de Chardin, poco actual en el mundo de las ciencias. Es sensible al marxismo y a todas las filosofías materialistas.

El hombre contemporáneo no tiene, pues, sólo la existencia en peligro, sino que de un modo especial él mismo está comprometido en la in-

dustria, en el trabajo, en la elaboración de la materia, en el cuadro de las ciencias matemáticas y disciplinas abstractas.

Incluso las ciencias humanas rebasan ampliamente los límites de la filosofía y de la fenomenología. No basta, pues, elaborar un vocabulario adaptado a la categoría que vive precisamente más al margen.

b) El existencialismo reduce al hombre a una sola dimensión. Sólo conoce a un hombre lineal: el hombre extendido entre dos polos, el absoluto y el contingente. La realidad entera queda reducida a una experiencia fundamental que plantea siempre el mismo problema. No se interesa por la diversidad de la «naturaleza».

En consecuencia, la teología se reduce a la línea de las relaciones entre Dios y el hombre. La vida cristiana y la acción se reducen a una línea: o la conversión o el amor. Esto es inevitable ya que lo que interesa es siempre el sujeto mismo, es él a quien encontramos por doquier.

Es necesario que la teología no sólo considere la acción en su esencia, en su sentido último y profundo, ni sólo la existencia cristiana, única si bien multiforme; debe considerar también la diversidad de la vida humana, el sentido de cada uno de sus valores, detenerse a contemplar el conjunto y tomar conciencia de sus riquezas.

Se debe estudiar no sólo la acción sino también las acciones cristianas y en consecuencia dar sentido cristiano a la existencia, pero también a to-

das las acciones, a todas las cosas, a todos los gestos, a todo lo que compone la vida humana. Para llevar a cabo esto se deberá considerar no sólo la filosofía o una fenomenología, sino también todas las ciencias humanas que consideran el detalle de lo concreto. De este modo se obtendrá una teología de toda la acción.

Siempre queda, sin embargo, el hecho de que el aporte de la filosofía contemporánea pueda ser considerado como un enriquecimiento. Incluso las controversias y falsos pasos habrán logrado hacer avanzar el pensamiento cristiano en la búsqueda del hombre contemporáneo.

Bibliografía

A) *La metafísica tomista y el desafío existencialista*

GILSON, Ét., *Le thomisme. Introduction à la philosophie de S. Thomas d'Aquin,* 4.ª ed. rev. y aum., Vrin, París 1942; 5.ª ed. rev. y aum., 1943; trad. castellana: *El tomismo,* Aguilar, Madrid 1958.

—, *Le thomisme et les philosophies existentielles,* en «La Vie Intell.», t. 133, 1945, pp. 144-155.

—, *El tomismo y las filosofías existenciales,* en «Sapientia», t. 2, 1947, pp. 106-117.

—, *L'être et l'essence,* Vrin, París 1948.

—, *Being and some Philosophers,* Toronto 1949 (véase J. ISAAC, en «Bull. thom.», t. VIII, pp. 39-59).

DE RAEYMAEKER, L., *De metaphysick van het zijn,* Standaard, Amberes 1944.

—, *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique,* Inst. S. Phil., Lovaina 1946; 2.ª ed. rev. y aum.,

1947; trad. castellana: *Filosofía del ser,* Gredos, Madrid ²1956.

HAYEN, A., *L'intentionnel dans la philosophie de S. Thomas,* Éd. Universelle-Desclée, Bruselas-París 1942.

—, *L'Intentionnel selon saint Thomas,* ibíd., ²1954.

—, *La comunication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin,* I: *La métaphysique d'un théologien,* Desclée, París 1957; II: *L'ordre philosophique de saint Thomas,* ibíd., 1959.

—, *La vocation philosophique du chrétien,* en «Sc. eccl.», t. 10, 1958, pp. 5-22.

DEFEVER, J., *La preuve transcendante de Dieu,* en «Rev. Ph. Louv.», t. 51, 1953, pp. 527-540.

—, *La preuve réelle de Dieu. Étude critique,* Éd. Univ.-Desclée, Bruselas-París 1953.

—, *Idée de Dieu et existence de Dieu. Réponse à une question,* en «Rev. Ph. Louv.», t. 55, 1957, pp. 5-57.

DE FINANCE, J., *Être et subjectivité,* en «Doct. Comm.», t. I, 1948, pp. 240-258.

—, *Existence et liberté,* Vitte, París 1955.

MARC, A., *Psychologie réflexive,* I: *La connaissance;* II: *La volonté et l'esprit,* 2 vols., Éd. Univ.-Desclée, Bruselas-París 1949.

—, *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphisique réflexive,* ibíd., 1952.

—, *Dialectique de l'agir,* Vitte, París-Lyon 1954.

—, *Raison philosophique et Religion révélée,* Desclée, París 1955.

LOTZ, J. B., *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms «Ens et bonum couvertuntur» im Raume des scholastischen Transcendentalienlehre,* Schöningh, Paderborn 1939.

RAHNER, K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin,* Innsbruck 1939; versión castellana: *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino,* Herder, Barcelona 1963.

RAHNER, K., *Hörer des Wortes, Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie,* 1941.

SIEWERTH, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger,* Johannes-Verl., Einsiedeln, 1959.

ELL, J., *Das Existenzproblem in der Scholastik,* en «Divus Thomas» (Frib.), t. 19, 1941, pp. 81-107.

MARITAIN, J., *Court traité de l'existence et de l'existant,* Hartmann, París 1947.

PRUCHE, B., *Existentialisme et acte d'être,* Arthaud, Grenoble 1947.

—, *Le thomisme peut-il se présenter comme «philosophie existentielle»?,* en «Rev. Ph. Louv.», t. 48, 1950, pp. 329-353.

B) *Teología de la fe*

AUBERT, R., *Questioni attuali intorno all'atto di Fede,* en «Problemi e orientamenti di teologia dommatica», Milán 1957, t. II, pp. 655-703; trad. castellana en el núm. 61 de «Pequeña Biblioteca Herder».

VERGER, LEONARDO, *Il problema della Fede nell'Existenzialismo,* ibíd., t. I, pp. 759-825.

GUARDINI, R., *Vom Leben des Glaubens,* Maguncia 1935.

—, *Die Sinne um die religiöse Erkenntnis,* Würzburgo 1950.

BRUNNER, A., *Glaube und Erkenntnis,* Kösel, Munich 1951.

CIRNE-LIMA, C., *Der personale Glaube,* Rauch, Innsbruck 1959.

WELTE, B., *Die Glaubenssituation der Gegenwart,* Herder, Friburgo de Brisgovia 1945.

—, *Gemeinschaft des Glaubens,* ibíd., 1952.

MOUROUX, J., *Structure personnelle de la foi,* en «Rech. Sc. Rel.», t. 29, 1939, pp. 59-107.

—, *Je crois en toi,* Éd. Rev. des Jeunes, París 1949.
—, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie,* Aubier, París 1952.
LIÉGÉ, P. A., *La foi,* en «Initiation théologique», t. III, Éd. du Cerf, París 1952, pp. 467-525.
—, *Foi,* en «Catholicisme», t. IV, cols. 1380-1397.
GRAIL, A., y LUQUET, R., *L'acte de foi,* en «Lumière et Vie», n.º 23, 1955, pp. 9-44.
DONDEYNE, A., *Foi chrétienne et pensée contemporaine,* Nauwelaerts, Lovaina-París 1951.
—, *Geloof en Wereld,* Patmos, Amberes 1961.
SCHOONENBERG, P., *Het geloof als persoonsovergave,* en «Kath. Cult. Tijdschr.-Streven», t. 2, 1952, pp. 126-138.
DANIÉLOU, J., *Foi et mentalité contemporaine,* en «Études», t. 283, 1954, pp. 289-301.
TAYMANS, F., *Les énigmes de l'acte de foi,* en «Nouv. Rev. Th.», t. 86, 1954, pp. 13-133.

C) *Problema de Dios y existencialismo*

DE LUBAC, H., *De la connaissance de Dieu,* Tém. chr., París 1941; 2.ª ed. aum., 1948.
—, *Le drame de l'humanisme athée,* Spes, París 1944; trad. castellana: *El drama del humanismo ateo,* EPESA, Madrid 1949.
—, *Sur les chemins de Dieu,* Aubier, París 1956.
PAISSAC, H., *Le Dieu de Sartre,* Arthaud, Grenoble 1950.
MARITAIN, J., *La Révélation du Dieu vivant,* en «Nouv. R. Th.», t. 81, 1959, 1949.
—, *Approches de Dieu,* Alsatia, París 1954.
SCIACCA, M. F., *Filosofia e metafisica,* Brescia 1950.
—, *L'existence de Dieu,* Aubier, París 1951; traducción castellana: *La existencia de Dios y el ateísmo,* Troquel, Buenos Aires.

VON BALTHASAR, H. URS, *Die Gottesfrage des heutigen Mensch,* Herder, Viena-Munich 1956.
FÉRET, H. M., *Connaissance biblique de Dieu,* Éd. du Cerf, París 1955.
DANIÉLOU, J., *Dieu et nous,* Grasset, París 1956.
TRESMONTANT, CL., *Essai sur la connaissance de Dieu,* París 1959.
DELANGLADE, J., *Le problème de Dieu,* Aubier, París 1960.
SCHILLEBEECKX, H., *Het niet-begrippelijk henmoment in onze Godskennis volgen S. Thomas,* en «Tijdschr, v. Phil.», t. 14, 1952, pp. 411-454.
CORVEZ, M., *Foi en Dieu et connaissance naturelle de l'existence de Dieu,* en «Lumière et Vie», n.º 14, 1954, pp. 9-20.
PAISSAC, H., *Les preuves de Dieu,* ibíd., pp. 81-106.
LECLERCQ, F., *Preuve de Dieu et conscience de Dieu,* ibíd., pp. 107-122.
HOLSTEIN, H., *La signification de l'athéisme contemporain,* Desclée, Brujas-París, pp. 157-168.

D) *La moral y el desafío existencialista*

STEINBÜCHEL, TH., *Existenzialismus und christliches Ethos,* en «Theol. Quart.», t. 128, 1948, pp. 1-27.
—, *Existenzialismus und christliches Ethos,* Kerle, Heidelberg 1948.
—, *Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz,* Knecht, Francfort 1951.
—, *Die philosophische Grundlegung der Katholischen Sittenlehre (Handbuch der Katholischen Sittenlehre,* I, 1 y 2), 2 tomos, Patmos, Düsseldorf 1951.
REDING, M., *Metaphysik der sittlichen Werte. Eine Grundlegung der Ethik,* Schwann, Düsseldorf 1949.
RAHNER, K., *Ueber die Frage einer formalen Existen-*

tialethik, en «Schriften zur Theologie», t. II, 1955, pp. 227-246; versión castellana: *Escritos de teología,* t. II, Taurus, Madrid 1961.
HÄRING, B., *Das Gesetz Christi,* E. Wewel, Friburgo de Brisgovia [6]1961; versión castellana: *La ley de Cristo,* Herder, Barcelona [4]1964.
GILLEMAN, G., *Erôs ou Agapé. Comment centrer la conscience chrétienne,* en «Nouv. Rev. Th.», t. 72, 1950, pp. 3-26, 113-133.
—, *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique,* Nauwelaerts, Lovaina 1952.
—, *Théologie morale et charité,* en «Nouv. Rev. Th.», t. 74, 1952, pp. 806-820.
CARPENTIER, R., *Vers une morale de la charité,* en «Gregorianum», t. 34, 1953, pp. 32-55.
—, *Le primat de l'amour dans la vie morale,* en «Nouv. Rev. Th.», t. 83, 1961, pp. 3-24, 255-270, 492-509.
—, *Lumière de la charité sur un problème difficile de pastorale,* en «Nouv. Rev. Th.», t. 81, 1959, pp. 929-946.
—, *Conscience,* en «Dict. Spirit.», t. II, cols. 1548-1575.

E) *Ética de la situación*

MICHEL, E., *Ehe, eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft,* Stuttgart 1951 *(Index).*

Crítica

FUCHS, J., *Situationsethik in theologischer Sicht,* en «Scholastik», t. 27, 1952, pp. 161-182.
—, *Situation und Entscheidung. Grundfragen. Christlicher Situationsethik,* Francfort 1952.
—, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts,* Düsseldorf 1952.

FUCHS, J., *Morale théologique et morale de la situation,* en «Nouv. Rev. Th.», t. 76, 1954, pp. 1073-1085.
—, *Éthique objective et éthique de situation,* ibíd., t. 78, 1956, pp. 798-818.
HÜRTH, F. X., *Annotationes in Instructionem SSCSO de Ethica Situationis,* en «Periodica de re morali, can., lit.», t. 45, 1956, pp. 137-204.
KRAUS, J., *Situationsethik und moraltheologisches Problem,* Curia Episc., Maguncia 1956.

F) *Temas existencialistas y teología*

TROISFONTAINES, R., *Existentialisme et pensée chrétienne,* en «Nouv. Rev. Th.», t. 68, 1946, pp. 145-181.
—, *Existentialisme et pensée chrétienne,* Nauwelaerts, Lovaina 1946.
—, *De l'existence à l'être. Philosophie de G. Marcel,* 2 vols., Nauwelaerts, Lovaina 1953.
—, *Je ne meurs pas,* Éd. Un., París-Bruselas 1959.
CASTELLI, E., *Existentialisme théologique,* Hartmann, París 1948.
HARTMANN, A., *Bindung und Freitheit des katholischen Denken,* Knecht, Francfort 1952; versión castellana: *Libertad y sujeción del pensamiento católico,* Barcelona 1955.
VAN DER KERKEN, L., *De goede mens en zijn gebreken,* Standaard, Amberes 1957.
CROTEAU, J., *Dimensions existentielles du christianisme,* en «Sc. Eccl.», t. 11, 1959, pp. 81-97.
BENZO MESTRE, M., *Teología para universitarios,* Guadarrama, Madrid 1961.

2. *La teología de la historia*

Se ha dicho que el problema que más había ocupado el pensamiento cristiano, o más exactamente el pensamiento católico de Europa occidental, para no anticipar juicios sobre otros, durante la década que siguió a la guerra, ha sido el problema de la historia [96].

En efecto, desde la guerra, principalmente durante los diez años que la siguieron, la palabra historia ha sido como la palabra-clave, un punto de encuentro, un centro de convergencia. La noción misma se prestaba para ello. Es tan rica en aspectos diversos, se adapta a perspectivas tan numerosas, está en el centro de tantos sistemas diferentes, que constituye en cierta manera un lugar de cita donde se encuentran, se oponen y discuten los espíritus contemporáneos.

No diríamos que la noción de historia es equívoca o ambigua. Abarca aspectos diversos, realidades que no se contradicen, pero que van imbricadas unas en otras. Diremos entonces que es una noción compleja y esto no es sin duda ajeno a su fascinación. Se la encuentra desde donde se parte para estudiar al hombre de nuestros días.

Siendo la noción de historia el punto de encuentro de tantos sistemas, de tantos métodos, de

96. H. I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez S. Augustin*, p. 7. M. FLICK - Z. ALSZEGY, *Theologia della storia*, en «Gregorianum», t. 35, 1954, p. 256.

disciplinas, de búsquedas tan diversas, se comprende que sea difícil definirla.

Esta complejidad explica, sin duda, la impresión de confusión que nos deja la producción teológica de la posguerra sobre el particular. Tenemos, en efecto, la impresión de que los autores se inspiran todos de perspectivas diferentes. Hablan todos de una «historia» diferente. Y como, generalmente, se trata de ensayos inacabados, de artículos cortos las más de las veces, dan lugar a una dispersión total. Es imposible juntar toda esta literatura en una síntesis. Son piezas que no se ajustan entre sí.

Se explica así, sin duda, el lento progreso comprobado en la teología de la historia y la impresión de dar vueltas en torno al problema sin poder desembocar en él.

Trataremos de despejar un poco entre esta abundante literatura, pero de antemano y para mayor claridad, no será inútil evocar las principales corrientes que han venido a invadir el campo del pensamiento cristiano y lo han sumergido por de pronto en una madeja bastante complicada de problemas.

Fuentes.

Digamos de partida que la historia que interesa a nuestros teólogos, cuando hablan de teología de la historia, no es la ciencia histórica, aquella que triunfó en Alemania en el último siglo, la

crítica, esta crítica que ha preocupado tanto a los teólogos del siglo XIX hasta el modernismo. Aquella historia se ha tranquilizado. Trabaja silenciosamente sin provocar mayores dramas.

La historia de hoy es la de los filósofos de la historia, o si aquélla de los historiadores, lo es en la medida en que se apartan del rígido método del último siglo para aventurarse en la dirección de los filósofos.

No es, pues, la historia escrita, la reconstrucción del pasado la que nos detendrá aquí, sino la historia que se vive en el presente: no el pasado del hombre, sino el hombre presente saliendo del pasado, esto es, dependiendo de él, pero también negándolo. En otras palabras, nuestro objetivo no es la historia que «está hecha», sino la historia que «se hace».

Entre las corrientes que componen la actual noción de historia citemos entre otras menos importantes las siguientes:

1. La historicidad es, primeramente, uno de los componentes esenciales de la existencia en la perspectiva de los filósofos existencialistas (en el sentido amplio como en el sentido estricto). Esta idea de historia abarca la otra que desde Herder y Hegel está siempre presente: la historia es el desarrollo de la cultura. No es más ya, como antes, una sucesión de fenómenos. Los fenómenos jalonan la marcha delante de la cultura (tomada en sentido del Espíritu objetivo de Hegel, el conjunto de las producciones del hombre que componen la

sociedad humana, sobreviven a los individuos y se transmiten de generación en generación, enriqueciéndose con el aporte de los últimos llegados).

En la fisolofía existencial la historia —crecimiento de la cultura— no tiene sentido en sí misma. No se puede hablar propiamente de historia. Existe el hombre histórico. La historia no se comprende sino como proyección del hombre, el otro polo hacia el cual tiende el sujeto para existir, para ser alguien y algo [97].

La búsqueda de la existencia incluye, pues, la búsqueda de la historicidad. Si el cristianismo se dirige al hombre tendrá que decir lo que piensa de la historia, que él mismo hace, que lo hace a él y a través de la cual se hace.

2. Desde W. Dilthey la idea de cultura y la de historia de la cultura, que habían tenido su punto de partida en Herder y Hegel, adquieren un sentido más preciso. Lo mismo vale para la noción del espíritu de la época (Zeitgeist). Cada época tiene su cultura y esta cultura forma un

---

97. Según A. DONDEYNE, *Geloof en Wereld,* Amberes 1961, p. 161, el hombre engendra la historia en virtud de tres componentes :

1.° Porque el hombre es cuerpo y espíritu, su vida es trabajo, obra, producción, es decir, transformación de la materia a su imagen ; es el trabajo, la sucesión armoniosa de gestos corporales, el que hace historia.

2.° El hombre es *mit-sein,* no es hombre sino con los demás, no hace nada sin los demás. Él entra, pues, en una obra común, compone junto con los otros ; este intercambio es el segundo componente de la historia.

3.° El tiempo es el tercer componente ; es la sucesión que exige tanto el trabajo como el intercambio.

Véase, del mismo autor, *Foi chrétienne et pensée contemporaine,* Lovaina 1951, y *L'historicité dans la philosophie contemporaine,* en «Rev. Phil. Louv.», 1956, pp. 5-25, 456-477.

conjunto. Cada época tiene su filosofía, su arte, su ciencia, sus valores, ella forma una concepción del hombre y una imagen del mundo.

La historia nos permite asistir al nacer y luego al morir de estas culturas. El hombre pertenece a una época. Nada existe sin este contexto, que lo encuadra y le da su sentido.

En esta perspectiva el interés radica en saber en qué época estamos. Se trata de sospechar el porvenir, de descubrir el mundo que nace, de oponerlo a las formas del pasado [98].

En este sentido se sienten las influencias de M. Weber, W. Sombart, E. Troeltsch, etc., y también de O. Spengler.

Los historiadores salen aquí al encuentro de los filósofos. La historia de la cultura (Kulturgeschichte) y luego la historia del espíritu (Geistesgeschichte) buscan a la historia un objetivo más sintético [99], la comprensión de las civilizaciones, de su unidad, de su «espíritu», como de sus filiaciones y dependencias. La obra de A. Toynbee, *A Study of history,* se ha vulgarizado, propagado, está presente incluso donde se la ignora.

En Francia, M. Bloch y L. Febvre han orientado a los historiadores hacia estudios sintéticos semejantes.

Que caigan bajo influencias más históricas o más filosóficas, los teólogos buscarán también ellos sa-

---

98. Toda la obra de R. Guardini va en este sentido : comprender en qué época estamos. Véase, sobre todo, *Das Ende der Neuzeit,* Basilea 1950.

99. Cf. J. H. Schoeps, *Was ist Geistergeschichte?,* 1959.

ber cuál es el espíritu de nuestro tiempo, hacia qué tipo de civilización nos encaminamos y en qué nos diferenciamos de nuestros predecesores. De esto se deduce la necesidad de «repensar» la dependencia de la Iglesia con respecto a cada una de estas épocas históricas. La historia nos mostrará lo que ha cambiado y lo que está cambiando en la Iglesia. Comprender la historia significará comprender las nuevas formas de vida cristiana que la hora actual impone.

3. El clima filosófico contemporáneo, alcanzando la exégesis y la patrística, ha puesto en relieve el carácter histórico del mismo cristianismo. Al lado de la existencia natural, que es histórica, se sitúa también la existencia cristiana histórica. Si el hombre que conocen los filósofos vive en la historia, si se define por una historia o mejor en una historia, el hombre cristiano, él también, entró en una historia, pero en una historia divina, una historia que él no crea, pero a la cual está transplantado.

Ser cristiano equivale a entrar en la historia de la salvación, que encierra un pasado y un futuro como asimismo un presente. El cristiano se comprende en dependencia de actos divinos pasados y en la esperanza de actos futuros. Tiene su lugar en algo que Dios está realizando, en la historia hecha por Dios.

Aún más, hay que decir que esta historicidad del cristianismo es anterior a la historicidad filosófica. Las filosofías de la historia son teologías

secularizadas. Primero se tuvo la visión cristiana de la historia de la salvación. Fue después la voluntad de encontrar la salvación en la vida temporal, la que hizo descubrir o plantear el carácter histórico de la vida temporal [100].

El relieve dado al carácter histórico del cristianismo ha dado lugar a innumerables disertaciones y ensayos de confrontación entre la historia cristiana y la historia temporal [101].

Al mismo tiempo que los estudios bíblicos ponían en evidencia el carácter histórico del cristianismo, los estudios históricos ponían de nuevo en honor las concepciones patrísticas del tiempo y de la historia [102], la teología agustiniana de la historia [103], y los vestigios de la ciudad de Dios durante la edad media y los tiempos modernos [104]. Se resucitaba la teología medieval de la historia [105] y se descubría que junto a la escolástica (intem-

---

100. Cf. K. LÖWITH, *Meaning in history. The theological implications of the philosophy of history*, Univ. Press, Chicago 1949.

101. *Christ et le temps*, de O. CULLMANN (Neuchatel-París 1947), ha cristalizado los temas que todos buscaban definir. Sus repercusiones han sido inmensas en el campo de la catequesis, de la predicación y de la enseñanza bíblica vulgarizada.

102. Cf. H. I. MARROU, *A Diognète*, Cerf, París (col. «Sources chrétiennes»), pp. 119-176.

103. Cf. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, París 1933; H. I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez S. Augustin*, Montreal-París 1950; G. CATALDO, *La filosofia della storia di S. Agostino*, Bari 1950; C. AMARI, *Il concetto di storia en Sant' Agostino*, Roma 1951; U. PADOVANI, *La Città de Dio di S. Agostino: teologia e non filosofia della storia*, en *Sant' Agostino*, Milán 1931, pp. 220-263. Bibliografía en *Sancti Aurelii Augustini, De Civitate Dei I-IX (Corpus Christianorum XLVII)*, Brepols, Turnhout 1955, pp. XVI-XX.

104. Cf. É. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Nauwelaerts, Lovaina-París 1955.

105. Cf. A. DEMPF, *Sacrum Imperium. Geschichte- und Rechtsphilosophie des Mitteralters und der politischen Renaissance*, Munich-

poral) la tradición católica ha mantenido siempre los temas del tiempo y del devenir.

4. Después de la guerra los estudios marxistas se han desarrollado en medio católico, sobre todo en Francia y Alemania [106]. El marxismo es primeramente y ante todo una filosofía de la historia. Es como dialéctica de la historia que fascina a nuestros contemporáneos. Afirma poseer la clave del sentido de la historia. Esto conduce a plantear el problema del sentido de la historia. Y en primer lugar la cuestión preliminar de saber si la historia puede tener un sentido. Los estudios marxistas ofrecen a los teólogos una problemática, un vocabulario y una posibilidad de diálogo con los contemporáneos.

5. El padre Teilhard de Chardin habrá, sin duda, tenido un papel indiscutible en el renuevo de la teología. No está lejos el tiempo en que las ciencias físicas y naturales eran para los teólogos un mundo desconocido. Los intereses, el pensamiento del mundo científico eran casi inexistentes. Nunca la idea de evolución había sido verdaderamente tomada en serio por los teólogos, pues nunca habían sospechado la importancia que tiene

---

Berlín 1928; É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale,* cap. XIX. *Le Moyen Age et l'histoire,* 2.ª ed. revisada, Vrin, París 1944, pp. 365-383; M. D. CHENU, *Conscience de l'histoire et théologie,* en «Arch. d'his., doctr., et litt. du m. a.», t. 21, 1954, pp. 107-133; la misma doctrina en: *La théologie au XII.ᵉ siècle,* Vrin, París, 1957, pp. 62-89.

106. Cf. E. RIDEAU, *Séduction communiste et réflexion chrétienne,* París 1953; P. BIGO, *Marxisme et humanisme,* P.U.F., París 1953; H. CHAMBRE, *Le Marxisme en Union Soviétique,* Seuil, París 1955; J. Y. CALVEZ, *La pensée de Marx,* Seuil, París 1956.

para el pensamiento científico. El papel del padre Teilhard de Chardin habrá sido tal vez el de intermediario entre dos mundos que se ignoraban: el cristiano y el de las ciencias.

La reflexión católica sobre su obra acaba de empezar apenas [107]. Se pueden denunciar las insuficiencias o las inexactitudes de su obra, pero de aquí en adelante los teólogos no podrán ignorar la existencia del mundo científico y la manera particular que tiene de abordar los problemas filosóficos y teológicos. Con el padre Teilhard de Chardin la idea de evolución ha entrado en el mundo cristiano y le plantea problemas.

6. Finalmente la reflexión sobre el estado actual de la cristiandad ha conducido a los cristianos, primeramente a hacer un balance del pasado y en seguida, a comprobar que existe hoy en día en occidente una «historia» que evoluciona al margen de la Iglesia y por fin a preguntarse qué compete a los cristianos hacer en esta historia.

Fue después de la guerra cuando nació de improviso la conciencia del *ghetto,* en el que el catolicismo occidental iba cayendo. Esta toma de conciencia se hizo simultáneamente en Francia y en Alemania [108].

Se trata igualmente de una reflexión sobre la

---

107. Cf. C. TRESMONTANT, *Introduction a la pensée du P. Teilhard de Chardin,* Éd. Univ., París 1959; versión castellana: *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin,* Taurus, Madrid ²1960.

108. Recordemos al cardenal Suhard; H. GODIN, *France, pays de mission,* en «Esprit»; MANUEL MOUNIER, en «Frankfurter Hefte», y W. DIRKS, E. KOGON, la obra histórica y los ensayos de FR. HEER, etcétera.

historia: la historia de la Iglesia y la historia de la sociedad humana moderna. Se trata, en efecto, de juzgar estas dos historias y su realización. Es necesaria una teología de la historia.

De todos lados los teólogos se han apresurado a dar la doctrina cristiana sobre la «historia». Se tiene el presentimiento que esta historia es siempre la misma cosa, pero no es fácil captar lo que esa cosa es y comprender cómo se hilvanan tantas perspectivas diferentes y cómo se acuerdan tantas significaciones diversas.

Sentido.

¿Qué es, pues, la historia, cuál es el sentido de esta palabra en el uso actual?

Descartemos primeramente dos nociones insuficientes. La historia no es solamente el tiempo. Temporal e histórico no son sinónimos. Las criaturas materiales, el hombre también, existen en el tiempo. El tiempo está hecho de sucesiones y de movimientos. El tiempo es un componente de la historia, ya que la historia se construye en el tiempo; pero la historia es específicamente el tiempo de los hombres y éste es más determinado que el simple tiempo del ser material.

La historia no se reduce tampoco al crecimiento de los seres orgánicos. El ser viviente se forma y se descompone según un cierto ritmo de fases y de períodos. El hombre también, como ser viviente, está ligado a un tiempo biológico y a los ritmos de

la vida. Está ligado, sin embargo, a un tiempo más específico. La especie humana no conoce únicamente los ritmos de la vida, conoce un tiempo especial que se superpone a los ritmos de la vida [109].

La historia es la sucesión de hechos sociales de la humanidad, es decir, la sucesión de los hechos que modifican las estructuras de la vida humana en sociedad o bien la sucesión de los estados de estas estructuras, según el punto de vista que se prefiera.

Las leyes de la evolución de la cultura y de las estructuras de la vida social son distintas de las leyes del crecimiento de los seres vivientes o de las leyes de la materia [110].

---

109. En vano se creería terminar con el problema de la historia, trayendo a colación que la filosofía escolástica, y con ella la teología tradicional, han puesto siempre en valor la naturaleza temporal del hombre. El tiempo de la filosofía medieval es el tiempo de la materia y el tiempo del crecimiento biológico. Por eso no podemos aceptar la respuesta que ciertos tomistas han dirigido al padre Fessard y a su obra *De l'actualité historique,* 1960. «El hombre (el hombre individual, pero también la humanidad), no se realiza sino poco a poco, progresivamente. Es un ser histórico por excelencia, es decir, una naturaleza a la que compete realizarse y existir en la materia y en el tiempo, que no se realiza ni desarrolla enteramente más que en la multiplicidad de los individuos y en la historia, no necesariamente según un progreso continuo, bajo una constante presión de causas exteriores, sino también en virtud de sus propias leyes inmanentes, mediante la acción de una libertad que, sin ser absoluta, condiciona hasta la manera misma de aceptar los determinismos y de comportarse respecto a ellos.» M. J. NICOLAS, *Le théologien et l'histoire,* «Rev. Thom.», t. 60, 1960, p. 489. Lo que dice el padre Nicolas podría aplicarse muy bien a toda especie animal, salvo la libertad, cuyo papel en el tiempo no se ve bien claro.

110. A partir de Constantino, la cristiandad ha reunido más y más en una sola historia las tres historias distinguidas aquí, del mismo modo que ha reducido las dos ciudades de san Agustín a una sola. Una simbiosis se ha producido entre la Iglesia, el reino de Dios y el imperio romano y sus continuadores. El imperio entra en la ciu-

En cada uno de estos puntos de vista se puede considerar la historia como un ser objetivo, la historia como lo pasado. Puédese igualmente considerar la historia en su dinamismo, como lo que nace en el presente a partir del pasado.

Finalmente se puede considerar también la historia como la historicidad del hombre, una cualidad inherente a la existencia; y con una mirada teológica, divina, se podría mirar la historia como la suma total, la serie completa de las generaciones humanas, la suma de la humanidad que se desarrolla en el tiempo. De esto se deducen los seis sentidos principales de la palabra «historia»:

1. La historia, en el sentido más existencialista, es la existencia humana en cuanto ligada al mundo, el «otro» polo de la conciencia, el marco, la proyección de la acción por la cual el hombre se afirma como hombre. Existen tantas historias como existen conciencias y momentos de la conciencia. La conciencia está ligada a la historia.

2. La historia es la sucesión o encadenamiento de los *hechos* sociales del pasado, es decir, de los hechos que han determinado el estado de la sociedad y de la cultura.

---

dad de Dios y ésta se realiza sobre la tierra. Habrá, pues, una sola historia, la que continúa los cuatro imperios de Daniel, que es la última fase de la escatología. Tal es la visión de Bossuet, de José de Maistre y la mentalidad general de los católicos hasta León XIII. Vino luego la toma de conciencia reciente del hecho de la división de las ciudades: existe, de hecho, una historia humana que no coincide con la historia de la Iglesia, y ésta, a su vez, tampoco abarca la totalidad de la historia del reino de Dios.

3. La historia es el dinamismo, la ley inmanente que dirige el desenvolvimiento de los acontecimientos sociales, la ley que coordina la sucesión de los acontecimientos y da unidad y sentido al tiempo del hombre. Esta historia se revela en el pasado y es todavía acción en el presente, en que prepara los acontecimientos futuros.

4. La historia es la sucesión o encadenamiento de los *estados* culturales de las sociedades humanas.

5. La historia es el dinamismo, la ley inmanente que engendra los estados sucesivos de la sociedad humana y dirige su encadenamiento. Cuando se habla de dialéctica de la historia es en esta perspectiva. La dialéctica se muestra en el pasado, pero anima el presente y es por ello que interesa tanto a los hombres de hoy en día.

6. La historia, finalmente, es la suma de todas las generaciones, de todos los destinos humanos que se han sucedido. La historia es, con la serie de las generaciones, el resurgir de dramas personales innumerables que se apoyan unos sobre otros. Esta historia no es experimental, no es accesible a los historiadores, pues el drama humano no se revela en las obras culturales, que no son más que huellas que deja tras sí.

Estos seis sentidos de la historia pueden aplicarse, sea a la historia humana natural (historia intramundana), sea a la historia de la salvación o historia de las obras de Dios, sea a la historia de la Iglesia, que viene a ser como un intermediario o

un mediador al mismo tiempo que una resultante de las dos primeras.

Obtenemos así dieciocho historias posibles [111].

Con el nombre de teología de la historia podemos entonces, teóricamente, encontrar dieciocho ensayos diferentes, pues cada una de estas «historias» puede ser iluminada por la revelación divina.

Formas.

De hecho la teología contemporánea no se ha interesado por todas estas historias o por todas estas teologías teóricamente posibles. Algunas han sido estudiadas de manera privilegiada.

a) La historia de la salvación.

Bajo el nombre de teología de la historia, se ha estudiado y expuesto la historia de la salvación, el crecimiento del reino de Dios, es decir, la escatología cristiana y esto dentro de los cuadros de la teología bíblica [112]. Podemos aún afirmar que cuan-

---

111. Existen igualmente dieciocho sentidos posibles de la expresión : «sentido de la historia», seis para cada historia. El sentido de la historia, es: 1) El proyecto del hombre actual, la orientación de su destino en el mundo. 2) La ley que coordina los acontecimientos del pasado, las leyes de sucesión de los acontecimientos, las leyes de repetición. 3) Los acontecimientos futuros hacia los cuales se dirige la humanidad en su fase actual. 4) La ley que dispone la sucesión de los estados culturales del pasado. 5) La orientación actual de la humanidad hacia un cierto estado social y cultural en virtud de su situación en una dialéctica. 6) La significación del hecho de la exposición de los destinos humanos en una serie de generaciones.

112. Se trata de la historia en el sentido núm. 2, sobre el plan del reino de Dios.

do se dice teología de la historia, muchos piensan de preferencia, en esta estructura histórica de la salvación. El cristiano está integrado en una historia divina. Toda la historia de la humanidad está a su vez envuelta en esta historia divina. El sentido de la historia, es pues la escatología o la historia del reino de Dios que la engloba íntegramente [113].

b) La historia del mundo (sentido núm. 6).

Conexo con la teología de la historia, que es escatológica, ha surgido el problema del valor de la historia del mundo, de la historia en el tiempo. El problema es el siguiente: si el sentido de la historia se encuentra en una relación con la historia de la salvación, ¿carece ella entonces de un sentido inmanente? ¿La historia de este mundo no tiene con la historia de la salvación más que un lazo puramente exterior? ¿O bien la historia del mundo no tiene también un sentido en sí misma?

Así ha nacido el debate entre la tesis de la «escatología» o de la «trascendencia» y la tesis de la «encarnación», debate que ha constituido concretamente el debate llamado de la «teología de la historia», durante los primeros años de la posguerra.

---

113. Una forma más existencialista, más barthiana, si se quiere, estudia la condición cristiana en la historia de la salvación, o la historicidad del hombre cristiano, en el sentido núm. 1, transportado al plan del reino de Dios. La existencia cristiana es histórica porque se define en la tensión hacia un otro polo, que es la historia de Dios. Se puede describir la historia de la salvación objetivamente, siguiendo los esquemas bíblicos y patrísticos (sentido núm. 2). Se puede reducirla a la existencia humana (sentido núm. 1). Será también la teología de R. Bultmann.

La historia de que se hablaba no era la historia de los historiadores ni tampoco la de los filósofos: era la vida humana total, la vida que se desarrolla sobre la tierra, la historia en el sentido núm. 6. El problema estribaba en el valor de la actividad terrestre. Una nueva forma del problema de la relación entre la naturaleza y la sobrenaturaleza [114].

La posición escatológica completa, extrema, no sería compatible con el cristianismo. Es la de Barth. Hay una discordancia total entre este mundo y el reino. Este mundo está condenado totalmente. Nada puede y nada ofrece a la historia de la salvación. Lo más que se le puede pedir es que deje predicar el evangelio. Es la escena de la predicación. De este mundo nada quedará, sólo los hombres que creen y que han dado testimonio.

El papel del cristiano es dar testimonio.

La tesis escatológica católica ha sido defendida por los padres L. Bouyer y J. Daniélou. En general es la de los teólogos de la historia de la salvación. Sin negar el valor de las acciones humanas y la parte de la cooperación a la gracia de Dios en los actos humanos, se afirma sin embargo, y se subraya la discontinuidad entre la historia de este mundo y el reino de Dios. La historia es el campo de las decisiones humanas. No es ni preparación ni maduración de la historia divina. La historia humana como tal no significa nada para la salva-

---

114. «El problema estriba en saber si lo que hacemos en el campo profano de este mundo queda totalmente fuera e indiferente a lo que será el reino de Dios.» Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laicat*, París 1953, p. 116; trad. castellana, p. 103.

ción. Se ponen en valor la teología de la cruz y del sacrificio, la de la vida monástica y, en general, todas las rupturas con este mundo.

En el bando opuesto, Mgr. de Solages, G. Thils, los padres E. Rideau, L. Malevez, K. Rahner y, de manera extremista, el padre M. I. Montuclard, defendieron la tesis de la encarnación o de la continuidad (en la discontinuidad).

La gracia, decía G. Thils, ejerce su acción sobre las cosas creadas. Es eficaz y espiritualiza al hombre, al mundo y a la historia. Esta espiritualización del mundo es anticipación, primera «traducción» del reino de Dios.

El padre Malevez insistía sobre el misterio de la encarnación. Por la encarnación la humanidad de Cristo es transfigurada realmente. Pues bien, esta encarnación y su virtud de transformación repercuten en la Iglesia y luego entre los hombres.

Rápidamente se encaminaron hacia una solución de equilibrio. El padre Daniélou presentaba el principio de pedagogía divina: la historia prepara a los hombres. El padre Congar mejoró esta idea: la historia prepara como un primer ensayo, pero un ensayo reemprendido después en el gesto de Dios que lo sobrepasa [115].

Se llegó rápidamente al término del problema. Imposible desarrollarlo más, pues el punto de partida escogido no lo permitía. La teología de la

---

115. Cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, París 1953; traducción castellana: *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1961; pp. 118-128; especialmente, pp. 124-125.

historia no partía de la historia tal como es conocida por los historiadores o los filósofos, de la historia concreta. Partía de la idea teológica de la historia como mundo, vida terrestre. En estas condiciones la teología de la historia no podía ir más lejos. Había llegado al término de su carrera.

c) La historia del mundo.

Las filosofías de la historia hasta el presente han penetrado poco en el campo de visión de los teólogos. La historia de los historiadores y la historia tal como la veían los filósofos contemporáneos les han permanecido extranjeras. No hemos tenido una teología de la historia que haga frente al marxismo [116], al evolucionismo, al hegelianismo o al culturalismo.

Existe, sin embargo, la obra del padre Fessard y, sobre todo, *De l'actualité historique,* que es única en el trabajo teológico de los últimos treinta años. Sin duda, el padre Fessard deberá ser contado entre los precursores de una época futura más que entre los testigos de nuestra época.

El padre Fessard pretende luchar contra el marxismo con sus propias armas y retomar el método hegeliano o algunos de sus elementos, para construir una teología capaz de comprender la historia. El padre Fessard agrega a la dialéctica del

116. Hubo en Francia los ensayos de *Jeunesse de l'Église,* pero terminaron por extraviarse en concesiones excesivas a la concepción marxista de la historia, con M. I. Montuclard, *Dieu, pourquoi faire?* y *Les événements et la foi.*

amo y del esclavo, la del judío y del pagano, y la del hombre y la mujer, en las cuales cree encontrar un principio cristiano que le abra las puertas de la comprensión de la historia.

Pero la teología del padre Fessard está lejos de haber mostrado todas sus virtualidades. Es demasiado temprano todavía para situarla y osar darle su significación.

d) La historia de la Iglesia.

En lo que concierne a la historia de la Iglesia, el aporte de la teología es también débil. La reflexión sobre la transformación de la Iglesia en sus estructuras temporales, sobre el sentido de esta evolución ha sido la obra sobre todo de laicos. La obra que más se destaca aquí es la de J. Maritain, cuyo *Humanisme intégral* ha repercutido profundamente en el mundo laico, no sólo en Europa, sino también, sobre todo, en América. A la influencia de Maritain se suma la acción de E. Mounier y de «Esprit» en Francia, la de los «Frankfurter Hefte» en Alemania y la de Fr. Heer, para no citar más que los nombres más conocidos.

Esta teología de la historia ha sido abordada por el padre Y. Congar en *Vraie et fausse, Reforme dans l'Église,* Cerf, París 1950, pero de manera indirecta.

El remonte reciente de la sociología religiosa nos incita a pensar que el problema de la historia, de la Iglesia y de su sentido no tardará en plantearse.

Sin embargo, hasta el presente, el contacto entre teología y sociología no existe.

Será ésta nuestra conclusión. A la teología de la historia le ha faltado un conocimiento científico de la historia humana. No resultó muy a menudo por falta de material sobre qué versar. Ha tratado a la historia de una manera absolutamente general como sinónimo de vida humana temporal o actividad terrestre. Ha logrado sobre todo poner en relieve la historia de la salvación y afirmar así la trascendencia del cristianismo.

La reflexión de los filósofos y de los historiadores laicos, como asimismo la sociología religiosa constituyen, sin embargo, elementos de esperanza, mientras el diálogo que se entabla con las grandes filosofías contemporáneas de la historia nos lleva en el futuro a un resurgir de la problemática.

Bibliografía

AUBERT, R., *Discussions récentes autour de la théologie de l'histoire,* en «Collect. Mechl.», t. 18, 1948, páginas 129-149.

THILS, G., *La théologie de l'histoire. Note bibliographique,* en «Ephem. Th. Lov.», t. 26, 1950, pp. 87-95.

ROMERO, AVELINO E., nota informativo-bibliográfica, en «Rev. Esp. Teol.», t. 13, 1953, pp. 257-261.

FLICK, M.-ALSZEGHY, *Teologia della storia,* en «Gregorianum», t. 35, 1954, p. 256.

CONGAR, Y., *Histoire,* en «Catholicisme», t. 5, cols. 767-783 (1959).

OGGIONI, G., *Il problema escatologico del cristianesimo: Bibliografia,* en «Problemi e Orientamenti di Teo-

logia Dommatica», Milán 1957, t. II, pp. 960-974; traducción castellana: *El problema escatológico*, «Pequeña Biblioteca Herder», Herder, Barcelona 1964, pp. 75-106.

FABRO, C., *La Storiografia nel pensiero cristiano*, en «Grande Antologia filosofica», vol. V, 1954, pp. 311-366.

SARTORI, L., *Teologia della storia*, Padua 1956.

—, *Il problema della storia, Atti dell' VIII Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari a Gallarati, 1952*, Brescia 1953.

—, *Philosophies de l'histoire*, en «Recherches et débats du Centre Cath. des Intell. Franc.», París 1956.

Perspectiva existencialista

CASTELLI, E., *I presupositi della teologia della storia*, Milán 1952.

PADOVANI, U., *Filosofia e teologia della storia*, Brescia 1953.

A) *Historia de la salvación*

DE LUBAC, H., *Catholicisme*, Cerf, París 1938; traducción castellana: *Catolicismo*, Estela, Barcelona 1963.

DANIÉLOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, París 1953; trad. castellana: *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián, 1960.

GEISELMANN, J., *Geist des Christentums und der Katholizismus*, Maguncia 1940.

—, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Ueberlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*, Maguncia 1942.

HAECKER, TH., *Der Christ und die Geschichte,* Hegner, Leipzig 1935; trad. castellana: *El cristiano y la historia,* Rialp, Madrid 1954.
VON BALTHASAR, H. U., *Theologie der Geschichte,* Einsiedeln 1950; trad. castellana: *Teología de la historia,* Guadarrama, Madrid 1959.
SCHMAUS, M., *Das Eschatologische im Christentum,* en «Aus der Theologie der Zeit», t. I, 1948, pp. 56-84.
—, *Von den Letzten Dingen,* Münster 1948.
—, *Katholische Dogmatik,* t. IV, 2.ª p.: *Von den letzten Dingen,* Munich 1953; vers. castellana: *Teología dogmática,* t. VII, Rialp, Madrid 1961.
—, *Il problema escatologico del cristianesimo,* en «Problemi e Orientamenti», Milán 1957, t. II, pp. 925-959; versión castellana: *El problema escatológico,* «Pequeña Biblioteca Herder», Herder, Barcelona 1964.
STAUDINGER, J., *Die letzte Zeit. Vom Sinn des Weltgeschehens nach seiner göttlichen Zielsetzung,* Innsbruck 1955.
—, *Das Jenseits,* Einsiedeln 1950; trad. castellana: *La vida eterna,* Herder, Barcelona 1959.

B) *Escatología y encarnación*

La tesis escatologista.

BOUYER, L., *Christianisme et eschatologie,* en «La Vie Intell.», t. 16, 1948, pp. 6-38.
—, *Chronique d'histoire de la théologie contemporaine. Où en est la théologie du Corps mystique,* en «Revue Sc. Rel.», t. 22, 1948, pp. 313-333.
DANIÉLOU, J., *Christianisme et histoire,* en «Études», 254, sept. 1947, pp. 166-184.
—, *À travers les Revues. Christianisme et Progrès,* en «Études», t. 255, 1947, pp. 399-402.

DANIÉLOU, J., *Perspectives eschatologiques. Autour d'un problème d'exégèse,* en «Études», t. 264, 1950, páginas 359-368.

La tesis encarnacionista.

RIDEAU, E., *Consécration. Le Christianisme et l'Activité humaine,* París 1945.
DE SOLAGES, B., *La pensée chrétienne face à l'évolution,* en «Bull. litt. eccl.», t. 48, 1947, pp. CIII-CXVI.
THILS, G., *Théologie des Réalités terrestres,* II : *Théologie de l'Histoire,* Desclée, Tournai 1949.
—, *Transcendance ou Incarnation,* Lovaina 1950.
MALEVEZ, L., *Histoire et réalités dernières. La pensée de Karl Barth et la foi catholique,* en «Ephem, Th. Lov.», t. 17, 1941, pp. 237-263; t. 18, 1942, páginas 47-90.
—, *La vision chrétienne de l'histoire.* I : *Dans la théologie de Karl Barth;* II : *Dans la théologie catholique,* en «Nouv. Rev. Th.», t. 71, 1949, pp. 113-134, 244-264.
—, *Deux théologies catholiques de l'histoire,* en «Bijdr. Ph. Th. Ned. Jez.», t. 10, 1949, pp. 225-240.
RAHNER, K., *Grundzüge katholischer Geschichtstheologie,* en «Stimmen der Zeit», t. 140, 1947, pp. 408-427.
—, *La théologie catholique de l'histoire,* en «Dieu vivant», núm. 10, 1948, pp. 91-115.
MONTUCLARD, M. I., *La médiation de l'Église et la médiation de l'Histoire,* en *Delivrance de l'homme (Jeunesse de l'Église,* 7), 1947, pp. 9-33.

Conciliación.

DE LUBAC, H., *Catholicisme,* cap. V: «Le Christianisme et l'histoire», Cerf, París 1938, pp. 95-118.

DUBARLE, D., *L'Église et le monde: harmonie ou divorce,* en «La Vie Spir.», t. 77, 1947, pp. 547-571; t. 78, 1948, pp. 311-335, 510-535.
—, *Optimisme devant le monde,* Cerf, París 1949.
CONGAR, Y., *Jalons pour une théologie du laïcat,* Cerf, París 1953; pp. 110-146; versión castellana: *Jalones para una teología del laicado,* Estela, Barcelona 1961; pp. 98-128.
DE BOVIS, A., *Philosophie ou théologie de l'histoire,* en «Nouv. Rev. Th.», t. 81, 1959, pp. 448-461.
CHIFFLOT, TH. G., *Approches d'une théologie de l'histoire,* Cerf, París 1960.
HAMMAN, A., *La Rédemption et l'histoire du monde,* París 1959.

C) *Historia de los hombres*

FESSARD, G., *«Pax nostra». Examen de conscience international,* Grasset, París 1936.
—, *Le main tendue. Le dialogue catholique-communiste est-il possible?* Grasset, París 1937.
—, *Autorité et Bien commun,* Aubier, París 1944.
—, *France, prends garde de perdre ton âme,* Tém. chr., París 1943.
—, *France, prends garde de perdre ta liberté,* Tém. chr., París 1946.
—, *Paix ou guerre? Notre paix,* Monde nouveau, París 1951.
—, *Le mystère de la société. Recherches sur le sens de l'histoire,* en «Rech. Sc. Rel.», t. 35, 1948, pp. 5-54, 161-225.
—, *La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola,* Aubier, París 1956.
—, *Libre méditation sur un message de Pie XII (Noël 1956),* Plon, París 1957.
—, *De l'actualité historique,* 2 vols., Desclée, París 1960.

Críticas.

RONDET, H., *De l'actualité historique,* en «Rech. Sc. Rel.», t. 48, 1960, pp. 578-587.

JOURNET, CH., *«L'Actualité historique», du R. P. Gaston Fessard,* en «Nova et Vetera», t. 35, 1960, pp. 218-239.

NICOLAS, M. J., *Le théologien et l'histoire,* en «Rev. thom.», t. 60, 1960, pp. 485-508.

—, *Thomisme et progressisme,* ibíd., pp. 251-257.

GOTTIER, M.-M., *Hegel, la théologie et l'histoire,* en «Rev. Thom.», t. 61, 1961, pp. 88-108.

ORTIGUES, E., *Réflexions sur la théologie de G. Fessard,* en «Rev. Mét. Mor.», 1961, pp. 312-325.

D) *Maritain*

MARITAIN, J., *Humanisme intégral,* Aubier, París 1936.

—, *Religion et culture,* Desclée, París 1930.

—, *Du régime temporel et de la liberté,* Desclée, París 1933.

—, *Pour une philosophie de l'histoire,* París 1960.

JOURNET, CH., *D'une philosophie chrétienne de l'histoire et de la culture,* en «Rev. Thom.», t. 48, 1948, pp. 33-61.

E) *Sociología*

LE BRAS, G., *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France,* París 1942-1945.

—, *Études de sociologie religieuse,* París 1955.

BOULARD, F., *Premiers itinéraires en sociologie religieuse,* París 1954.

PIN, E., *Introduction à l'étude sociologique des paroisses catholiques,* París 1956.

HÄRING, B., *Macht und Ohnmacht der Religion (Religions-soziologie als Anruf)*, Salzburgo 1956; versión castellana: *Fuerza y flaqueza de la religión. La sociología religiosa como llamamiento al apostolado,* Herder, Barcelona 1958.
MATTHIJSSEN, M., *De intellectuele Emancipatie der Katholieken,* Assen 1958.
—, *Classificazioni e tipologie nella Sociologia Religiosa,* en «Sociologia religiosa», n.º 3-4, 1959, pp. 95-150.
BURGALASSE, S., *El catolicismo en Europa,* en «Orbis catholicus», t. II, 1960, pp. 472-558.

3. *La teología de las realidades terrestres*

En el curso de estos treinta últimos años, la Iglesia se ha vuelto con una preocupación creciente hacia el mundo, sus actividades, sus proyectos, sus valores. Antes de que sea elaborada una teología, los pastores y los fieles han creído que la Iglesia tenía algo que decir y aportar en las realidades terrestres: en la vida política, social, económica, cultural...

La obra de Pío XII, por ejemplo, contiene una suma de enseñanza sobre todos los aspectos de la vida humana contemporánea a la luz del evangelio. Se podría hacer una biblioteca de todas las cartas pastorales y otros documentos episcopales, de programas, artículos, resoluciones, reportajes y otras publicaciones de todos los movimientos de Acción católica y de apostolado de los laicos a este respecto.

Hay seguramente una teología implícita en toda esta enseñanza, como hay una teología implícita en

la reorganización de las actividades apostólicas, de la liturgia, del gobierno de la Iglesia.

Hay sobre todo una llamada a una teología de las realidades terrestres para hacer la síntesis entre el misterio cristiano y todas estas múltiples actividades donde los cristianos intervienen impulsados por la inspiración divina, pero a menudo sin comprender cómo aquello se integra en la totalidad del cristianismo.

En el curso de estos treinta últimos años, aquello que se llama la doctrina social de la Iglesia ha tomado una amplitud, una fuerza y aun una eficacia que no se habría podido esperar en los tiempos de la *Rerum novarum.* Pero quizás a esta doctrina le falte un encuadramiento teológico para integrarla mejor en el conjunto del misterio cristiano. Ella parece más a menudo estar relacionada con la justicia o con el derecho que con la revelación bíblica y con la palabra de Jesús. La doctrina social se elabora en la acción. Son los teólogos los que siguen con retraso.

Con su *Théologie des réalités terrestres,* G. Thils hacía, en 1947, figura de pionero. Él iba a la búsqueda del mensaje cristiano sobre las cosas de este mundo. Se trataba de saber en qué las actividades terrestres serían transformadas, espiritualizadas por la gracia y por consecuencia aquello que el cristianismo cambiaría en este mundo. El libro pasaba en revista sucesivamente: las sociedades humanas, la cultura y la civilización, la técnica, las artes, el

trabajo. En esta época, no había todavía una abundante bibliografía que citar.

Desde entonces otros estudios se han agregado a los trabajos de los pioneros. Pero, entre tanto, la teología de las realidades terrestres busca todavía su camino [117].

Entre todas las realidades terrestres, es el trabajo el que ha sido más examinado. ¿No es, en efecto, el trabajo el que en este siglo XX es percibido como la realidad fundamental de la historia humana? Todo exalta el trabajo: el desarrollo de la ciencia y de la técnica, el impulso de la industrialización, la afirmación de la potencia humana, las filosofías sociales dominantes, capitalismo o marxismo.

Sin embargo, todavía no hay una obra importante sobre el trabajo a la luz del cristianismo, fuera de ensayos o artículos sumarios. El libro que ha retenido más la atención es todavía aquel del padre Chenu, *Pour une théologie du travail* [118].

Temas vecinos al trabajo, la técnica y la ciencia han sido abordados también, pero mucho más raramente. El trabajo es creador de civilización y de progreso. Se puede abordar la teología de lo temporal por este sesgo y buscar la espiritualización cristiana de la civilización.

---

117. «En el estado actual de los estudios teológicos, no sabríamos decidir si es posible o no construir una teología de las realidades terrestres.» CH. DUQUOC, *Eschatologie et réalités terrestres,* en «Lumière et Vie», núm. 50, 1960, p. 15.

118. Véanse las notas del padre M. DE CONTENSON, *Bulletin d'Éthique et de Théologie morale,* en «Rev. Sc. Ph. Th.», t. 40, 1956, páginas 333-341.

Se ha hecho notar que todos estos ensayos han sufrido de una deficiencia de método. Ellos parten en general de la Biblia y de la tradición teológica, juntan los datos de la revelación sobre el trabajo, la ciencia, la técnica [119]. La recolección es pobre y se podía esperarlo. La Biblia y la tradición dependen, en su composición y sus relaciones con el hombre, de su medio de civilización. Ahora bien, en ese medio, el trabajo, la técnica, la ciencia eran muy poco elaborados y pasaban mucho más inadvertidos que hoy día. No se puede esperar encontrar un esclarecimiento muy intenso y directo acerca de realidades que apenas existían en otro tiempo.

La teología de las realidades terrestres no podrá progresar sino adoptando un método totalmente diferente. Será necesario partir del estudio de estas realidades en sí mismas, en su significación huma-

---

119. «La cuestión acerca del método es de una importancia capital en teología de las realidades terrestres. A primera vista, parece que ella no deba poner otras cuestiones más que en todo otro dominio de la teología; que basta, pues, con interrogar las fuentes de la revelación sobre la concepción que ella da acerca de las realidades terrestres: civilización, Estado, técnica, trabajo, historia, etc., y que una vez cumplido el inventario de las fuentes, se pueda obtener una plena inteligencia teológica de estas realidades por su puesta en referencia con el conjunto del dato revelado, y especialmente el desarrollo de la escatología tal como se presenta en el mundo desde la inauguración de los últimos tiempos.

»Ahora bien, se ve claro que la puesta en obra de este método clásico no irá sin dificultades...

»No hay razón para extrañarse de un tal resultado...» CH. DUQUOC, o. c., pp. 12 s. Véase, también, JAKOB DAVID, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten,* en FEINER-TRUETSCH-BOECKLER, *Fragen der Theologie heute,* Benzinger, Einsiedeln-Colonia 1960, pp. 549-568.

na y aclarar estas realidades a la luz de la revelación cristiana total [120].

Se ha abordado la teología de las realidades terrestres por otro camino, la antropología concebida en el sentido de concepción del hombre y de la vida humana con todos sus valores. Se reencontraría así la idea de humanismo. La idea de humanismo que evoca en primer lugar el humanismo del Renacimiento y el humanismo clásico, aquel de las «Humanidades», ha vuelto a tomar vigor en estos últimos tiempos. La cuestión del humanismo ha sido propuesta a las filosofías contemporáneas. Hoy

---

120. «Privado de una concepción bíblica de las realidades terrestres, ¿está el teólogo en la imposibilidad de construir su teología? No lo parece si pensamos en el segundo aspecto del método: situar estas realidades en el designio revelado. Ahora bien, este designio revelado, el teólogo lo conoce por la fe; él puede entonces esclarecer las realidades terrestres a partir de él y darle significación en su construcción teológica. Desgraciadamente, se debe confesar que este trabajo no ha sido seriamente emprendido, no por razones que le quepan a la teología como tal, sino porque este segundo método supone que el teólogo, privado de una concepción bíblica del trabajo, de la civilización, etc., se ponga en la escuela del filósofo y aprenda de él lo que es esta realidad, y que habiendo aprendido, haga obra de teólogo si una tal obra es todavía posible. El atragantamiento por la Biblia ha hecho olvidar a numerosos teólogos que las «realidades terrestres» no alcanzan su esencia más que en el devenir, y que el mundo bíblico no escapa a esta relatividad. Conocer quizá muy bien la realidad bíblica del trabajo, por no citar más que el dominio que fue particularmente estudiado, no es conocer la esencia del trabajo, es decir, su significación antropológica; es hacer una teología a partir de una de sus formas de realización, y una forma de realización tal que es quizás imposible descubrir en ella la verdadera esencia del trabajo. Es, en este caso, atribuir a una forma singular una universalidad que nada le confiere, y construir una teología que no toca la realidad contemporánea. Mientras que los teólogos no hayan tomado en serio el estudio de estas realidades en su ser mismo, y con los métodos que la esencia de estas realidades requieren, es vano esperar una teología de las «realidades terrestres», que responda no solamente a las demandas del pensamiento contemporáneo más exigente, sino igualmente a los deseos de los creyentes comprometidos en el mundo.» CH. DUQUOC, o. c., pp. 14 s.

día, es en el plano de la concepción del hombre donde ellas se oponen y proponen todas un humanismo.

La antropología aborda el problema del humanismo en el sentido moderno como lo emplea, por ejemplo, el marxismo [121], o el cientismo [122].

El humanismo clásico había sido espiritualizado en «humanismo cristiano» [123]. Se plantea ahora el problema de un nuevo humanismo cristiano capaz de ser confrontado con los humanismos contemporáneos [124].

J. Mouroux ha dado, terminando la guerra, un bello libro sobre *El sentido cristiano del hombre.* Pero después los estudios sobre este punto no se han multiplicado.

Aquí todavía lo que falta es el conocimiento profundo del hombre contemporáneo, de sus demandas, de sus valores y de la manera como concibe la vida. Las reflexiones sobre el humanismo se dan vuelta en un corto trecho faltas de materia. Ellas están demasiado ligadas a los datos de la teología patrística o bíblica, y demasiado rápidamente han agotado el tema.

---

121. Cf. P. Bigo, *Marxisme et humanisme,* París 1953.

122. Cf. D. Dubarle, *Humanisme scientifique et raison chrétienne,* París 1954.

123. Cf. F. Charmot, *L'humanisme et l'humain,* Spes, París 1934; E. Masure, *L'humanisme chrétien,* Beauchesne, París 1937; F. de Dainville, *La naissance de l'humanisme moderne,* París 1940; F. Hermans, *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien,* 4 vols., Tournai, París 1946; Ch. Moeller, *Humanisme et sainteté,* Tournai - París 1946; *Sagesse païenne et paradoxe chrétien,* Tournai - París 1949; *Mentalidad moderna y evangelización,* Barcelona 1964.

124. Cf. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée,* Spes, París 1945; A. Etcheverry, *Le conflit actuel des humanismes,* P.U.F., París 1955.

Concluyamos, pues, diciendo que la debilidad de la teología de las realidades terrestres es de la misma naturaleza que la de la teología de la historia. Le falta el contacto con la realidad terrestre misma, con la historia y las actividades del hombre de hoy día. La teología no consiste solamente en exponer el contenido de la revelación bíblica o de la tradición. Ella debe también anunciarlo, esclarecer bajo su luz al hombre que debe vivir de él. No habrá teología de las realidades terrestres sino cuando ella estudie al hombre, lo escuche y oriente su acción después de haberlo comprendido y buscado en la revelación aquello que le falta para cumplir el designio de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

THILS, G., *Théologie des réalités terrestres*, I: *Préludes*, Desclée, 1947.

—, *Théologie et Réalité sociale*, París 1952.

—, *Vivre dans le monde*, en «Lumière et Vie», n.º 50, 1960.

A) *Trabajo*

RIDEAU, E., *Consécration. Le christianisme et l'activité humaine*, Desclée, París 1945.

—, *Problèmes et mystère du progrés humain*, en «Nouv. Rev. Th.», t. 74, 1952, pp. 834-847.

DE BOVIS, A., *Le sens catholique du travail et de la civilisation*, en «Nouv. Rev. Th.», t. 72, 1950, pp. 357-371, 468-478.

CHENU, M. D., *Pour une théologie du travail,* Seuil, París 1955.
—, *Réflexions sur le travail,* en «Lumière et Vie», n.º 20, 1955.
RONDET, H., *Eléments pour une théologie du travail,* en «Nouv. Rev. Th.», t. 77, 1955, pp. 27-48, 123-329.
—, *Civilisation du travail? Civilisation du loisir? Rech. et Débats,* del C.C.I.F., n.º 14, 1956, bibliogr.
TRECHTWEIER, G., *Versuch einer Theologie der Arbeit,* en «Theol. Quart.», t. 138, 1958, pp. 307-329.
TODOLÍ, J., *Teología del trabajo,* en «Rev. Esp. Teol.», t. 12, 1952, pp. 559-580.
—, Otros diversos en *Thomistica Morum Principia. Communicationes V Congressus thomistici internationalis,* Roma, 13-17 de sept. de 1960, pp. 481-648.
GUELLUY, R., *Vie de foi et tâches terrestres,* Casterman, Tournai 1960.

B) *Técnica y ciencia*

DUBARLE, D., *Humanisme scientifique et raison chrétienne,* París 1954.
REGUANT, S., *Presencia de Dios en el mundo de la ciencia y de la técnica,* en «Orbis catholicus», noviembre de 1961, pp. 392-412.
THALHAMMER, D., *Teología de la técnica,* ibíd., febrero de 1962, pp. 97-113.

C) *Antropología*

MOUROUX, J., *Sens chrétien de l'homme,* Aubier, París 1945.
DAUBERCIES, P., *La condition charnelle. Recherches positives pour la théologie d'une réalité terrestre,* Desclée, Tournai 1959.

4. *Teología del laicado*

El hecho fundamental que afecta la vida de la Iglesia en este siglo XX, y que debe afectar por vía de consecuencia a la teología y el pensamiento católico, es el cambio radical ocurrido en la situación del laicado. Hasta el último siglo los laicos estaban muy silenciosos en la Iglesia, y hasta el comienzo de este siglo aquellos que levantaron la voz quedaron como excepciones, a menudo brillantes y elocuentes, pero rarísimas en la multitud silenciosa. En cambio, actualmente, los laicos entran en el «concierto» y allí entran cada vez en mayor número. No es aquí el lugar para evocar más largamente este suceso capital.

Este hecho es el que determina, naturalmente, las investigaciones de una teología de la predicación y de una teología para el mundo. Es por el intermediario de los laicos que se hacen oir las llamadas de los hombres, sus deseos y sus necesidades. Son los laicos los que piden una evolución de la teología. Por ellos se busca un mensaje más directo, más claro, mejor explicado, por ellos se busca introducir la luz de Cristo en el mundo del pensamiento contemporáneo, en las realidades de este mundo, en sus sueños y sus ambiciones. Todas las «teologías» que hemos recordado han existido a causa de la influencia creciente de los laicos y como una respuesta a su llamada. Son, por otra

parte, los teólogos más estrechamente ligados a los laicos los que siempre, en ello, han sido los protagonistas. Se trata siempre, pues, de una especie de teología «en función del laicado».

Paralelamente, se ha sentido la necesidad de fundamentar esta evolución de la Iglesia, doctrinalmente, haciendo una teología del laicado [125].

No podemos pensar en evocar aquí las innumerables publicaciones de vulgarización y destinadas a la acción inmediata que han aparecido en las revistas de apostolado y los boletines de movimientos apostólicos. No tomaremos más que las obras de teología y, entre éstas, aquellas que se distinguen particularmente.

A decir verdad, nos podríamos contentar con citar *Jalons pour une théologie du laïcat,* Cerf, París 1953, del padre Y. Congar, porque es una suma que resume y recapitula todo el resto, dominándolo por otra parte y englobándolo en una síntesis. Esta suma es, además, muy característica por su orientación de la tendencia general de la teología actual del laicado.

La teología del laicado se sitúa en la prolongación de la eclesiología [126]. Ha tomado por objeto definir el lugar de los laicos en la Iglesia. Se ex-

---

125. Aquí también la enseñanza del magisterio precede a la teología. Basta con ver las intervenciones de los papas a este respecto, particularmente aquellas de Pío XII y de Pío XI. Cf. *Les enseignements pontificaux. Le laïcat,* ed. de los monjes de Solesmes, Desclée 1957. Convendría recordar también las enseñanzas de los obispos del mundo entero.

126. «Partiendo de todo esto, y en un amplio contexto de renovación eclesiológica, se ha ido afirmando, poco a poco, el deseo de una teología del laicado.» Y. CONGAR, o. c., p. 9.

tiende largamente sobre la participación de los laicos en la función sacerdotal de la Iglesia y engloba así el capítulo bastante debatido del «sacerdocio de los fieles». Define, además, la participación de los laicos en la función real, en la función profética, en la función apostólica de la Iglesia, y a través de esta última, inserta la teología del apostolado de los laicos. Retoma todavía aquello que se ha llamado la «espiritualidad de los laicos», es decir, los caminos de santificación en el mundo. En fin, encuadra la teología de la historia y la de las realidades terrestres, ya que estas realidades pertenecen propiamente a los laicos, y es por ellos que se hace la espiritualización del mundo profano.

De la teología del laicado se podría repetir aquello que hemos observado a propósito de las dos teologías precedentes: ella procede casi exclusivamente a partir de la teología bíblica y de la teología patrística. Es por eso, además, que ella define más a los laicos en su participación en el sacerdocio y en las funciones propiamente sacerdotales o eclesiales, que en su papel en el mundo, es decir, en aquello que constituye lo específico de los laicos. Dicho en otras palabras, se interesa más en las funciones intraeclesiales que en las relaciones de la Iglesia con el mundo, capítulo donde encuentra los mismos límites que los ya señalados para las otras.

Tal como existe actualmente, la teología del laicado es, pues, una piedra de espera. Ella aguarda su complemento. Lo espera, sin duda, de una in-

vestigación que tomará su punto de partida en la comprensión de la vida laica concreta.

BIBLIOGRAFÍA

CONGAR, Y, M.-J., *Jalons pour une théologie du laïcat,* Cerf, París 1953; versión castellana: *Jalones para una teología del laicado,* Estela, Barcelona 1961.

DABIN, P., *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne,* Bruselas-París 1950.

SAURAS, E., *El laicado y el poder cultual sacerdotal. ¿Existe un sacerdocio laical?,* en la *XIII Semana española de teología,* Madrid 1954, pp. 77-129.

RAHNER, K., *Ueber das Laienapostolat,* en «Schriften zur Theologie», t. II, pp. 339-373; versión castellana: *Escritos de teología,* t. II, Taurus, Madrid 1961.

—, *L'apostolat des laïcs,* en «Nouv. Rev. Th.», t. 78, 1956, pp. 3-32.

Conclusión

Un sociólogo católico decía recientemente, y lo establecía por una profunda encuesta de la situación intelectual del catolicismo en Europa, que «nos encontramos todavía muy lejos de una situación en la cual el catolicismo estaría en condiciones de dominar la evolución social en Europa, o de indicar el camino a seguir. Uno puede aún preguntarse si, en efecto, esta evolución es sensiblemente influida por el catolicismo... Pero, en este caso, la responsabilidad de la Iglesia es la responsabilidad de sus miembros y de manera muy

especial de todas las personas que por su posición están llamadas a dirigir y a guiar la evolución social» [127].

Es difícil saber si la inferioridad intelectual de los católicos es la causa o el efecto de la separación entre la teología y el mundo europeo. Sin ninguna duda, hay una correlación entre ambos hechos, de tal manera que todo esfuerzo desplegado en un sentido tendrá también sus repercusiones en el otro. Todo progreso en el acercamiento de la teología y el mundo tendrá su influencia sobre el progreso de la intelectualidad católica e inversamente.

La encuesta que acabamos de hacer en la teología de los treinta últimos años, muestra la preocupación creciente por este acercamiento entre la doctrina cristiana y el mundo contemporáneo. El impulso apostólico, el deseo de penetrar, de hacerse oir y de dar un testimonio valedero y eficaz va creciendo. Los ocho movimientos que evocábamos son un signo elocuente de ello.

Sin embargo, la voluntad de traducir de otra manera la doctrina tradicional no ha podido todavía lograr formular una teología que pueda guiar, orientar y apoyar el apostolado nuevo o renovado de la Iglesia actual. No ha logrado formular la doctrina por la cual la Iglesia daría al mundo contemporáneo una orientación cristiana y lo integraría en la marcha hacia el reino de Dios. Muchas piedras de espera han sido puestas y muchos tra-

---

127. Cf. *La intelectualidad católica en la nueva Europa,* en «Orbis catholicus», año IV, t. II, 1961, p. 328.

bajos van en camino que no podrán dejar de concluirse.

Aparece claro que una tal teología deberá partir de un conocimiento sincero, exacto y desinteresado del mundo, del hombre, de sus valores y de sus proyectos actuales. Este conocimiento deberá tomar prestados los instrumentos que las disciplinas científicas actuales o las ciencias del espíritu han puesto en las manos de nuestros contemporáneos.

En seguida, ella habrá de dar, de proyectar el sentido cristiano, la iluminación de la revelación cristiana, mejor conocida gracias a los recursos de este siglo. Será una teología de la acción, de la acción humana total.

Sólo una doctrina que dé a la vida moderna un sentido más elevado y más comprensivo será capaz de dar efectivamente la orientación de la civilización, como lo ha podido hacer en otro tiempo. Sólo así será aceptada por nuestros contemporáneos. Ella es, pues, un instrumento de apostolado que la gracia de Dios puede ciertamente suplir, pero del cual no podemos, sin presunción, dispensarnos.

nas. Ésta se mantendrá a través de todos los cambios de situación porque es la metafísica del dogma revelado.

«La teología y el problema de la predicación» es el título del segundo capítulo. Se estudian en él el origen, desarrollo e influencia de la teología carismática, kerigmática, pastoral y, finalmente, de la llamada «nueva teología». Relacionando estos movimientos se llega a captar una convergencia y una notable permanencia de preocupaciones y orientaciones que crea la corriente teológica característica de nuestra época.

Acaba la obra con una exposición profunda y a la vez sencilla de la «teología destinada a los hombres», como reza el título de este último capítulo. En él se analiza primeramente la teología existencial, para pasar desde ella a una visión de la teología de la historia. De este modo quedan puestas las bases para hacer una teología de los valores terrenales.

Resumiendo, podemos decir que esta obra es una teología del laicado, aunque en ella se muestra claramente que dicha teología no puede considerarse acabada. Tal como existe actualmente, la teología del laicado aguarda un complemento que tiene que venirle de una investigación que tendrá su punto de partida en la comprensión de la vida laica concreta.

GRAFESA — Barcelona